إيريش فروم

جوهر الإنسان



ترجمة

سلام خير بك





جوهر الإنسان

- **جوهر الإنسان**
- **إيريش فروم**
- **ترجمة: سلام خيربك**

- الطبعة الأولى **2011**
- **الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع**

سورية ـ اللاذقية ـ ص. ب: **1018**

هاتف وفاكس: **963 41 422339**

البريد الإلكتروني: **daralhiwar@gmail.com**

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار



إيريش فروم

جوهر الإنسان

ترجمة: سلام خيربك



تم إصدار هذا الكتاب بدعم من برنامج "أضواء على حقوق النشر" في أبوظبي

this edition has been produced with a subsidy by the Spotlight on Rights programme in Abu Dhabi.

دار الحوار



مقدمة



يتناوَل هذا الكتاب أفكاراً كانت قد قُدِّمَت في بعض كتبي الأولى، ومحاولات لتعميقها وتطويرها. ففي "الهروب من الحريّة" ناقَشتُ مُشكلة الحرية بالإضافة إلى السادية والمازوخية والتدميرية. وقد قادَتني التجربة السريرية والتأمّل النَظري خلال ذلك إلى ما أعتقد أنّهُ فهم أعمق للحُرية ولأشكال مُختَلِفة من العدوانية والتدميرية. وقد أصبحتُ قادراً على التمييز بين أشكال العدوانية المُختلفة التي تصبُّ في مصلحة الحياة ـ بشكل مباشر أو غير مباشر ـ وذاك الشكل الخبيث من التدميرية: "النكروفيليا" الذي هو حُبٌّ حقيقي للموت، مُقابل "البيوفيليا" التي هي حُبّ ُ الحياة. وفي كتابي "الإنسان من أجل ذاته" ناقَشتُ مشكلة المبادئ الأخلاقيّة المرتكزة على معرفتنا بطبيعة الإنسان، وليس على وَحي، أو أعراف وقوانين من صنع الإنسان. وفي هذا الكتاب أستمرّ بمتابعتي للمشكلة وأناقش طبيعة الشَر، والاختيار بينه وبين الخير. وأخيراً، يكمل هذا الكتاب بشكل ما كتابي " فَن الحُب". إلا أنّه في حين كان الموضوع الرئيسي هناكَ هو قدرة الإنسان على الحُب، فإنّ الموضوع الرئيسي هنا هو قدرته على التدمير، ونرجسيّته وتثبيته السِّفاحي. ومع أن مناقشة "اللاحُب" تملأ معظم الصفحات، فقد تمَّ أيضاً تناوُل مسألة الحُب من منظور جديدٍ وأوسع هو: حب الحياة. حيث أُحاول أن أبين أن حب الحيِاة والاستقلال وتَخَطي النرجسيّة كل ذلك يشكل "متلازمة

نمو" في مقابل "متلازمة الانحلال" التي يُشكّلها حب الموت، والتعايُش السِّفاحي، والنرجسيّة الخبيثة.

وقد وَصَل الأمر بي إلى الاتجاه لدراسة متلازمة الانحلال هذه، ليس على أساس الخِبرة السريرية فقط، بل كذلك من خلال دراستي للتطوّرِ السياسي والاجتماعي الحاصِل في السنوات الماضية. وشيئاً فشيئاً غدا السؤال حول سبب ضعف المحاولات الساعية لتجنب الحرب النووية مقارَنةً بجاذبية خطرها واحتمال وقوعها، أكثر إلحاحاً ـ وذلك على الرغم من الإرادة الطيّبة ومعرفة الحقائق المُرعِبة المتعلّقة بنتائجها ـ مع الأخذ بالاعتبار استمرار سباق التسلّح النووي والحرب الباردة. وقد قادني هذا الاعتبار إلى دراسة ظاهرة اللامبالاة بالحياة وذلك في حياةٍ صناعية تتزايد ميكانيكيّتها يوماً إثر يوم، ويتحوّل الإنسان فيها إلى شيء، ويمتلئ نتيجةً لذلك بالقلق واللامبالاة بالحياة ـ هذا إن لم يكن بكرهها أيضاً ـ وإضافةً لذلك فإنَّ مزاجِ العنف السائد في هذه الأيام ـ والذي يتبدّى في جنوح الأحداث، فضلاً عن اغتيال الرئيس جون كِنيدي ـ يتطلّب الشرحِ والفهم، وذلك كخطوةٍ أولى باتّجاه التغيير. والسؤال حول ما إذا كنا نُقاد باتجاه بربريةٍ جديدة ـ حتى وإن لم تقع حرب نووية ـ أو أنَّ نهضةً جديدة لتُراثنا الإنساني ما تزال ممكنة، يغدو مُلِحّاً.

بالإضافة إلى المشكلات التي سبق ذكرها، يهدف هذا الكتاب لتوضيح علاقة مفاهيمي التحليلية النفسية بنظريات "فرويد". إذ أنني غير راض أبداً عن تصنيفي ضمن "مدرسةٍ" جديدة ما من التحليل النفسيّ سواءً سُمّيت "المدرسة الثقافية" أم "الفرويدية الجديدة".

وأنا أعتقد أنّ العديد من هذه المدارس الجديدة قد ضيّعت ـ أثناء تطويرها لتبصُّرات ٍ قيّمة حقاً ـ معظم اكتشافات فرويد الهامة. وأنا بالتأكيد لست "فرويدياً مستقيماً". ففي الواقع، إنَّ أية نظرية لا تتغيّر خلال ستين سنة لن تكون ـ بحكم هذا الواقع ذاته ـ هي نظرية المعلّم الأصلية نفسها، بل ستكون مجرّد تكرار متحجّر، وبحكم كونها تكراراً ستكون في الواقع مجرّدٍ تشويه. لقد تم تصوّر اكتشافات فرويد الأساسية ضمن إطارٍ فلسفي مرجعي مُعَيّن، ألا وهو تيار المادية الميكانيكية الذي كان سائداً بين معظم العلماء الطبيعيين في بداية هذا القرن (القرن العشرين. المترجِم). وأنا أعتقد أنّ مزيداً من تطوير فكر فرويد سيتطلّب إطاراً فلسفياً مرجعيّاً آخر، هو إطار "الإنسانيّة الجدلية (الديالكتيكية)". وأنا أحاول في هذا الكتاب أن أُبيّن أنّ مقدمات فرويد الفلسفية قد أعاقت وقيّدت اكتشافاته الكُبرى ـ مثل: عقدة أوديب، النرجسيّة وغريزة الموت ـ وأنه بتحرير تلك الاكتشافات من مقدماته الفلسفية، وترجمتها ضمن إطارِ مرجعيّ جديد، ستستعيد اكتشافاته طاقتها وإمكاناتها وتصبح أكثر ثراء[1]. كما أنني كما أنني أعتقد أنّ ذلك الإطار هو إطار الإنسانية

[1] - أودّ أن أؤكد على أن مفهوم التحليل النفسي لا يتضمّن استبدال نظرية فرويد بما يُعرَف بِـ "التحليل الوجودي". إذ أن هذا البديل لنظرية فرويد هو ضحلٌ غالباً، ويستخدم كلماتٍ أخِذت من هايدغر أو سارتر (أو هاسرل) بدون ربطها بالاختراق الجدّي للحقائق السريرية. وهو ما ينطبق أيضاً على بعض المحللين النفسيين "الوجوديين"، بالإضافة إلى فكر سارتر النفسي الذي بقي سطحياً وبلا أساسٍ سريري عميق، على الرغم من ألمعيته. إن وجودية سارتر – مثلها مثل وجودية هايدغر – ليست ببدايةٍ جديدة، بل هي نهاية. وهما تعبير عن يأس الإنسان الغربي بعد كارثة حربين عالميّتين، وبعد هتلر وستالين، إلا أنهما ليستا تعبيراً عن اليأس فقط. بل أيضاً مظهران للذاتوية والأنانية البورجوازية. ويسهل فهم هذا إذا تعاملنا مع فيلسوفٍ مثل هايدغر الذي تعاطف مع النازية. في حين أنه أكثر تضليلاً في حالة سارتر، الذي ادّعى تمثيل الفكر الماركسي وأنه فيلسوف مستقبلي، إلا أنه غدا ممثلاً لروح مجتمع الأنانية وغياب المبادئ

التي ستتمكّن بمزجها المتناقض بين نقد لا يكل، وواقعية لا تساوِم، وإيمان عقلاني، من التطوير المثمر لعمل أرسى فرويد أسسه وأركانه.

ملاحظة أخيرة: في حين أن كل الأفكار التي عبرت عنها في هذا الكتاب هي نتيجة عملي السريري كمحلّل نفسيّ (وإلى حدٍّ ما كطالبٍ لسيرورات اجتماعية)، إلا أنني قد حذفت معظم التوثيق السريري.

وهو توثيق أنوي تقديمه في عملٍ أكبر يتناوَل نظرية وعلاج التحليل النفسي الإنساني.

وأخيراً، أود التعبير عن امتناني اللامحدود لبول إدواردس بسبب اقتراحاته الهامّة جداً فيما يتعلّق بفصل: الحرية، الحتمية والاختيارية.

إريش فروم

الاجتماعية، وهو عين ما انتقده وأراد تغييره. أما بالنسبة للاعتقاد بعدم وجود معنىً للحياة يمنحه الله ويضمنه، فقد سبق لأنظمة عديدة أن طرحت ذلك، ومن بينها أديان كان أبرزها البوذية. إلا أنها في دعواها حول عدم وجود قيم موضوعية صحيحة لكل البشر، وفي مفهومه عن الحرية الذي يرادف في الحقيقة الفوضى الأنانية، فقد سارتر وأتباعه أهمّ إنجاز للأديان السماوية وغير السماوية، بالإضافة إلى التراث البشري كله.

I. الإنسان... ذئبٌ أم خروف؟



هناك العديد ممن يعتقدون أنّ البَشَر خراف، في حين يعتقد آخرون أنهم ذئاب. ويستطيع كلا الجانبين حَشد العديد من الحجج الجيّدة لإثبات آرائهم. إذ لا يحتاج أولئك الذين يقولون أن البشر خراف سوى للإشارة إلى أنّه يُمكن بسهولة التأثير على البشر ليقوموا بتنفيذ ما يُطلب منهم فعله، حتى لو كان ذلك مؤذياً لهم؛ وأنهم يتبعون قادتهم إلى الحروب التي لا تجلب لهم سوى الدمار؛ وأنهم مستعدون لتصديق أي نوع من الكلام السخيف إذا قُدِّم لهم بطاقةٍ كافية وكان مدعوماً بسلطةٍ ما (من التهديد الفَج الذي مارسه القساوسة والملوك إلى الأصوات الرقيقة للواعظين السريين والعلنيين). ويبدو أنّ معظم الناس يسهل التأثير عليهم، وكأنهم أطفال نصف مستيقظين، يرحّبون بتسليم قيادهم لأي شخص يتكلّم بصوتٍ عذبٍ أو مُهدِّد بما يكفي للسيطرة عليهم. وفي الواقع إنّ من يمتلك الإيمان الكافي لمقاومة تيار الجمهور هو الاستثناء وليس القاعدة، وهو استثناء غالباً ما يكون موضع الإعجاب بعد عدّة قرون، في حين يضحك معاصروه عليه.

وعلى هذا الافتراض - أنّ البشَر خراف - بنى المستبدون والمحققون العِظام أنظمتهم. كما أنّ هذا الاعتقاد بأن البشر خراف وبأنهم بحاجة لقادة يتخذون القرار عنهم، أعطى القادة غالباً الإيمان الراسخ بأنهم يؤدون واجباً أخلاقياً - حتى وإن كان مأساويّاً - إذا ما

أعطوا البشر ما يريدونه: أي إذا كانوا قادةً يحملون عبء المسؤولية والحرية.

ولكن إذا كان معظم البشر خرافاً، فلماذا تختلف حياة البشر عن حياة الخراف إلى هذا الحد؟ لماذا تاريخهم مكتوب بالدّم؟ وهو تاريخ عنف متواصل استُخدِمت فيه القوّة دوماً لتحطيم إرادتهم. هل "طلعت باشا" وحده مَن أبادَ ملايين الأرمنيين؟ هل "هتلر" وحده من أباد ملايين اليهود؟ هل ستالين وحده من أباد ملايين الأعداء السياسيين؟ لم يكُن أولئك الرجال وحدهم، بل كان لديهم الآلاف ممن قاموا بالقتل والتعذيب لصالحهم، والذين لم يُرحِّبوا فقط بفعل ذلك، بل واستمتعوا به. ألا نرى عدم إنسانية الإنسان اتجاه إخوته في كل مكان: في الحرب الوحشية، في القتل والاغتصاب، في الاستغلال الوحشي للضعيف من قِبَل القوي، وفي حقيقة أن أنّات المُعذَّبين وآهاتهم لم تعد تلقى إلا آذاناً صمّاء وقلوباً قاسية؟ لقد قادت كل هذه الحقائق مفكرين مثل "هوبز" إلى استنتاج أن "الإنسان ذئبٌ لأخيه الإنسان". وقادت الكثيرين منا اليوم إلى افتراض أن الإنسان شريرٌ ومُدَمِّر بطبيعته، وأنه قاتل لا يمكن حرمانه من متعته المفضّلة إلا بتخويفه من قتلِة آخرين أشد بأساً منه.

ومع ذلك، يتركنا كلا الطَرَفين حائرين. فنحنُ قد نعرف حقّاً وبشكل شخصي بعض القتلة والساديين الواضحين أو المحتملين عديمي الشفقة مثل ستالين أو هتلر، إلا أنّ هؤلاء مجرّد استثناءات وليسوا بقاعدة. فهل يجب أن نفترض ـ لمجرد ما سبق ـ أن الناس العاديين مثلي أنا وأنت ذئاب في ثياب خراف، وأنّ "طبيعتنا الحقّة" ستظهر بوضوح حالما نتخلّص من تلك الضوابط التي منعتنا

حتى الآن من التصرُّف مثل الوحوش؟ يصعب علينا دحض هذا الافتراض، مع أنّه غير مقنعٍ تماماً. فهناك عدد هائل من الفُرَص لظهور السادية والوحشية في حياتنا اليومية، والتي يمكن للناس التورُّط فيها بدون الخوف من العقاب، ومع ذلك هناك العديد ممّن لا يفعلون ذلك. وفي الواقع، سيشعر كثيرون بالاشمئزاز عند مواجهتهم للوحشية والسادية في موقفٍ ما.

هل هناك، بالتالي، أي تفسير آخَر وأفضل للتناقض المُحَيِّر الذي نتعامل معه هنا؟ هل يجب أن نفترض أنّ الجواب الأبسط هو وجود أقليّة من الذئاب التي تعيش جنباً إلى جنب مع أكثريّةٍ من الخِراف؟ الذئاب تريد القتل، والخِراف تريد أن تتبع أحداً ما. ومن ثُمَّ تريد الذئاب قتل الخراف، والخِراف تستجيب لذلك، ليس لأنها تستمتع به، بل لأنها تريد الاتّباع. وحتى حينها سيتوَجَّب على القتلة ابتكار القصص حول نُبل أسبابهم، وحول الدفاع ضد تهديدٍ ما للحرية، وحول الثأر للأطفالَ المذبوحين والنساء المغتَصَبات، والشرف المنتهَك، من أجل جعل أكثرية الخِراف تتصرف كذئاب. قد يبدو هذا الجواب مقبولاً في الظاهر، إلا أنّه مع ذلك يترك العديد من التساؤلات. أفلا يتضمّن ذلك وجود عِرقين بشريين: ذئاب وخراف؟ كيف يتم بسهولة إقناع الخراف بالتصرف كذئاب إذا لم يكن من طبيعتها أن تفعل ذلك، حتى ولو افترَضنا أنّ العنف يُقدّم لهم كواجب مُقَدَّس؟ قد لا يُمكن الدفاع عن أطروحتنا هذه بشكل قوي، كما قد يكون صحيحاً أنّ الذئاب تُقَدِّم النوعية الجوهرية للطبيعة البشريّة فقط بشكل أكثر صراحة مما تُظهره الأكثرية. أم إن البديل الآخر هو خاطئ بالكامل؟ قد يكون من الصحيح أنّ نتساءل: هل

الإنسان ذئب وخروف في ذات الوقت، أم إنّه ليس بذئبٍ ولا خروف؟

تعتبر الإجابة على هذا السؤال شديدة الأهمية اليوم، في الوقت الذي تفكر فيه الدول باستخدام أشد الأسلحة تدميراً من أجل إبادة "أعدائها"، ولا يبدو أن شيئاً سيردعها، حتى وإن كان من المحتمل أن تُباد هذه الدول نفسها في ذاك الهولوكوست. فإذا كُنا نعتقد أنّ الطبيعة البشرية ميّالة للتدمير، وأنّ الحاجة لاستخدام القوّة والعنف متأصّلة فيها، فستغدو مقاومتنا لتلك الوحشية المتزايدة باضطراد أضعف فأضعف. إذ لماذا نقاوم الذئاب ونحنُ أنفسنا ذئاب، وإن كان بعضنا أكثر ذئبية من الآخرين؟

يُعتبر السؤال حول ما إذا كان الإنسان ذئباً أم خروفاً مجرد صيغة خاصة لسؤال شكّل - في أوجهه الأوسع والأكثر عموميّةً - إحدى أكثر المشكلات أساسيةً في الفكر الفلسفي والديني الغربي: هل الإنسان في جوهره شرير وفاسِد، أم أنّه خَيّرٌ وكامل؟ لا يقول العهد القديم بفساد الإنسان من حيث الجوهر. حيث لا يُدعى عصيان آدم وحوّاء لله بالخطيئة، وليس هناك في أي مكان منه ولو إشارة على أنّ هذا العصيان قد أفسدَ الإنسان. على العكس، إن العصيان هو شرطٌ لوعي الإنسان لذاته، ولقدرته على الاختيار، وبالتالي فإنّ سلوك العصيان الأوّل هذا هو - بالتحليل الأخير - خطوة الإنسان الأولى نحو الحريّة. ويبدو أنّ عصيانهما هو نفسه ضمن خطّة الله، إذ إنّه وفقاً للفِكر الرسولي، وبسبب طرد الإنسان من الجنّة غدا الإنسان قادراً على صنع تاريخه الخاص، وتطوير طاقاته البشريّة، وتحقيق تناغمٍ جديد مع أخيه الإنسان والطبيعة، كفَردٍ كامل النمو بدلاً من التناغمِ السابق الذي لم يكُن فيه فرداً بَعد. ويتضمّن مفهوم الأنبياء في

المسيحية الجزم بأنّ الإنسان غير فاسد من حيث الأساس، وأنه يُمكن إنقاذهُ بدون أيّة مِنَّةٍ إلهيّة. إلا أنّ ذلك لا يتضمّن أنّ إمكانيّة الخير هذه ستفوز بالضرورة. فإذا ارتكبَ الإنسان شرّاً فسيُصبحُ أكثر شرّاً. عندئذٍ "يقسو" قلب فرعون لأنّه يواصل فِعل الشّر، وتتزايد قساوته إلى الحد الذي يتعذّر معه حدوث أي تغيير أو توبة. ويُقَدِّم العهد القديم أمثلةً على فِعل الشّر - على الأقل - بقدر ما يُقَدِّم على فِعل الخير، وهوَ لا يستثني حتى أشخاصاً رفيعي المقام مثل الملك داؤود من قائمة مُرتَكبي الشّر. ويقول العهد القديم بامتلاك الإنسان كلتا القُدرَتين: فعل الخير وفعل الشّر، وأنّه على الإنسان الاختيار بين الخير والشّر، البركة واللعنة، الحياة والموت. ولا يتدخّل حتى اللّه في خياره هذا، بل هو يساعدهُ عَبرَ إرسال رُسُلهِ، الأنبياء، ليعَلموه المبادئ التي تقودهُ لإدراك الطيبة والصَلاح، ومعرفة الشّر، والتحذير والاحتجاج. ولكن بعد ذلك، تُركَ الإنسان لوَحدهِ في مواجهة الاختيار بين "كفاحين": الكفاح في سَبيل الخير والكفاح في سبيل الشّر، والقرار هو قرارهُ وَحده.

أما التطوير المسيحي فكانَ مُختَلفاً. ففي سياق تطوير كنيسةٍ مسيحية، اعتُبرَ عصيان آدَم خطيئةً. وهو خطيئة إلى الحد الذي أفسَدَ طبيعته وطبيعة نسلهِ كلّه، وبالتالي لن يتمكّن بجهوده هو من التخَلّص من فسادهِ هذا. وحدها قوة اللّه وظهور المسيح، الذي مات من

أجل الإنسان، يمكن أن تخلص الإنسان من فساده، وتقدم الخلاص لأولئك الذين قبلوا المسيح.

إلا أنّ عقيدة الخطيئة الأصلية لم تُقبل أبداً في الكنيسة بدون أيّة معارضة. حيث هاجمها "بيلاجيوس" إلا أنه هُزِم. ومال إنسانيّو عصر النهضة ضمن الكنيسة لإبعادها - مع أنهم لم يستطيعوا

مهاجمتها أو إنكارها بشكل مباشر - في الوقت الذي كان ذلك ما فعله تماماً العديد من الهراطقة. وقد كان للوثر نظرة أكثر جذرية إلى الفساد والشر المتأصل في الإنسان، في حين سيأخذ مفكرو عصر النهضة والأنوار لاحقاً خطوة متطرفة في الاتجاه المعاكس. حيث ادّعى هؤلاء الأخيرون أن كل الشر الذي في الإنسان ليس إلا نتيجة للظروف، وبالتالي لم يكن هنالك من خيار حقاً لدى الإنسان. غيِّر الظروف التي تنتج الشر فيأتي الخير المتأصل في الإنسان تلقائياً، هكذا فكروا. لقد سبقت وجهة النظر هذه فكر "ماركس" وخلفائه. كان الاعتقاد بخير الإنسان نتيجة للثقة بالنفس الجديدة لديه والتي اكتسبها نتيجة للتقدم السياسي والاقتصادي الهائل الذي بدأ في عصر النهضة. في المقابل، فإن الإفلاس الأخلاقي للغرب الذي بدأ في الحرب العالمية الأولى وقاد بعد هتلر وستالين وكوفنتري وهيروشيما إلى التحضير الحالي للإبادة الكونية، جلب معه مجدداً التأكيد التقليدي على ميل الإنسان للشر. كان هذا التأكيد الجديد ترياقاً ضد الاستخفاف بالقدرة المتأصّلة للشر في الإنسان، إلا أنّه في ذات الوقت استُخدِمَ للسخرية من أولئك الذين لم يفقدوا إيمانهم بالإنسان، وذلك أحياناً إما من خلال سوء فهم أفكارهم أو حتى تشويهها.

إنني كواحد من الذين غالباً ما تمَّ تشويه أفكارهم وعرضها على أنّها تستخفّ بقدرة الشَر لدى الإنسان، أوَدّ التأكيد على أنّ هذه التفاؤليّة الوجدانيّة ليست بطابع أفكاري. وسيكون من الصعب حقّاً على أي شخص يتمتّع بخبرةٍ سريرية طويلة كمحلِّل نَفسي، أن يستخف بالقوى التدميرية الكامنة في الإنسان. فهو يرى في المَرضى ذوي الحالات الشديدة هذه القوى أثناء عملها، ويختبر الصعوبة

الهائلة عند محاولة إيقافها أو توجيه طاقاتهم في اتّجاهات بنّاءة. وسيصعب أيضاً على أي شخص كان قد شهد الاندفاع الانفجاري للشّر والتدميرية منذ بدء الحرب العالمية الأولى، ألا يرى قوّة وشدّة التدميرية البَشَريّة. ومع ذلك هناك خطر الإحساس بالعجز الذي يعتصر الناس اليوم ـ جميعهم من أكثرهم عاديّة إلى أكثرهم ثقافةً ـ أمام تلك القوّة المتزايدة باضطراد، الأمر الذي قد يؤدّي بهم إلى قبول نسخةٍ جديدة من الفساد والخطيئة الأصليّة تسمح بعقلنة المنظور الانهزامي الذي يقول بعدم إمكانيّة تجنّب الحرب لأنّها النتيجة الطبيعية لتدميرية الطبيعة البشريّة. مع أنّ هذا المنظور الذي يتباهى بذاته على أساس واقعية مُتقَنة مزعومة، هو غير واقعي لسببين. أوّلاً، لا تتضمّن شدّة الكفاح التدميري ـ ولا بأي شكل من الأشكال ـ أنّه لا يقهَر، بل ولا تتضمن حتّى هيمنته وسيادته. أما المغالَطة الثانية في هذا المنظور فتكمن في أنّ الحروب تنتج عن قِوىً نفسيّة. وبالكاد هناك ضرورة لمناقشة مغالَطة "العقائديّة النفسية" هذه عند محاوَلة فهم الظواهر الاجتماعيّة والسياسيّة. إذ أنّ الحروب هي نتيجة لقرار القادة السياسيين والعسكريين ورجال الأعمال بشَن الحرب من أجل اكتساب أراضٍ جديدة، أو موارد طبيعيّة، أو امتيازات تجاريّة؛ أو من أجل الدفاع ضدَّ تهديدات حقيقيةٍ أو مزعومة لأمنهم القوميّ من قِبَل قوَّةٍ أُخرى، أو من أجل تعزيز مجدهم ومقامهم الشخصي. ليس هناك أي اختلاف بين هؤلاء الرجال والبشر العاديين: هم أنانيّون، لكن قدرتهم على إنكار مصلحتهم الشخصيّة من أجل الآخرين محدودة تماماً، إنّهم ليسوا بمتوَحّشين ولا بفاسدين. وعندما يَصل رجال كهؤلاء ـ في الحياة العادية ربّما هم

أخيار أكثر منهم أشرار- إلى مواقع في السلطة يستطيعون فيها أمرَ ملايين الناس والتحكم بأشد الأسلحة تدميراً،و قد يتسَببون بضرر هائل. ففي الحياة العادية قد يُدمّرون مُنافِساً ما، أما في عالَم الدوَل ذات السطوة والتجَبُّر (ونقصد بالتجبُّر عدم خضوع الفرد لأيٍ قانونٍ أخلاقيّ يُقَيّد سلوك الدولة المُتَجبرة)، فهم قد يُدَمّرون العرق البشريَّ بأكمله. إنّ خطر "إنسان عادي ذو قوّة غير عاديّة" هو الخطر الأعظم الذي يتهدّد الجنس البَشري، وليس العفريت أو السادي. ولكن، وكما يحتاج المرء أسلحةً لمواجهة حَربٍ ما، يحتاج لرغبات الكراهية والنقمة والتدميرية والخوف من أجل دَفع ملايين الناس للمُخاطَرة بحيواتهم والتحوّل لِمُجرمين. تُعتبر هذه الانفعالات شروطاً ضرورية لِشن الحروب، إلا أنّها ليست أبداً أسبابها، إلا إذا اعتبرنا الأسلحة والقنابل أسباباً للحروب. وقَد عَلّق الكثير من المراقبين أنّ الحرب النووية تختلف في هذا الصَدد عن الحرب التقليدية. فالرجل الذي سيضغط زر إطلاق القذائف النووية - وهي قذائف ستقتل مئات آلاف الناس، لن يعرف بالكاد سوى شعور وخبرة قتل أي أحَد بالمعنى الذي يعرفه جنديّ اختبرَ القتل بالحَربة أو الرشّاش. ومع ذلك، ومع أنّ سلوك إطلاق الأسلحة النووية ليس، من حيث الوعي، أكثر من طاعة عمياء لأمر ما، يبقى هناك سؤال حول ما إذا كان في الطبقات الأعمق للشخصيةً - أم لم يكن - لامبالاة عميقة بالحياة - هذا إذا لم تكن هناك ثورانات تدميرية - لتجعل من سلوكيات كهذه أمراً ممكناً.

سأشير هنا إلى ثلاث ظواهر تُشَكّل - في رأيي - أساس أشَدّ أشكال التوجيه البشري خطراً وفساداً. تلك الظواهر هي: حبّ الموت، النرجسيّة الخبيثة، التثبيت السفاحيّ التعايشيّ. وتشَكل

هذه التوجّهات الثلاثة عند اجتماعها "متلازمة انحلال"، تدفع الإنسان للتدمير من أجل التدمير، والكره من أجل الكراهيّة. وفي مقابل "متلازمة الانحلال" سأصف "متلازمة نمو" تقوم على حب الحياة (مقابل حب الموت)، والإنسانية (مقابل النرجسيّة)، والاستقلاليّة (مقابل التثبيت السفاحي "التعايشيّ"). هذا ولا يُلاحظ التطور الكامل لإحدى هاتين المتلازمتين دون الأُخرى إلا عند قلّة من الناس. إلا أنّه في ذات الوقت لا شكّ أبداً في أن الإنسان يمضي في اتّجاهٍ هو مَن اختاره: إمّا الحياة أو الموت، إمّا الخير أو الشّر.

II. أشكال العنف المختلفة



مع أنّ الجزء الأساسي من هذا الكتاب يتناول الأشكال الخبيثة من التدميرية، إلا أنني أوَدُّ أوّلاً مناقشة بعض أشكال العنف الأُخرى. وهذا لا يعني أنني أُخَطِّط لتناولها بشكل شامل، إلا أنني أعتقد أنّ تناول مظاهر عنفية أقل مرضيةً قد يكوِّن مفيداً في فهم أشكال التدميرية الأشدّ خباثةً ومرضيّةً. ويرتكز التمييز بين أشكال التدميرية المختلفة على التمييز بين دوافعها اللاواعية المتعلّقة بها. لأنّ فهم آليات السلوك اللاواعي هو فقط من يسمح بفهم السلوك نفسه، وفهم جذوره، وسياقه، والطاقة المشحون بها[2].

يُعتبر "العنف اللعوب" أكثر أشكال العنف طبيعيّةً ولا مرضيّةً. ويمكن أن نجده في أشكال العنف تلك التي يمارس العنف فيها بهدف إبداء المهارة، وليس بهدف التدمير، وبدون أن يكون دافعها الكره أو التدميريّة. ويمكننا أن نضرب العديد من الأمثلة: من الألعاب الحربية للقبائل البدائيّة إلى فَن السَّيف في بوذيّة زِن. ففي

---

[2]- من اجل أشكال النكوص المختلفة راجع المادة الغنية في الدراسات التحليلية النفسية، وخصوصاً المقالات المتنوعة في أجزاء " الدراسة التحليلية النفسية للطفل (The Psychoanalytic Study of the Child. New York : international Universities Press). وراجع بشكلٍ خاص مشكلة العدوانية الإنسانية والحيوانية، بقلم J.P.Scott : Aggression(Chicago:University of Chicago Press, 1958). وأيضاً
Arnold H.Buss: The Psychology of Aggression(New York,John Wiley & Son,1961). بالإضافة إلى
Leonard Berkowitz : Aggression(NewYork:McGraw-Hill.Co.,1962)

كل أشكال ألعاب القتال هذه ليس الهدف هو القتل، حتّى لو كانت النتيجة موت الخصم بسبب خطئه في "الوجود في المكان غير المناسب". وطبعاً، عندما نتكلّم عن عدم نيّة التدمير في العنف اللعوب فنحنُ نشير فقط إلى الأشكال المثاليّة لألعابٍ كهذه. أمّا في الواقع فيجد المرء غالباً عدوانيّةً لاواعية وتدميرية مختبئة خلف منطق اللعبة الظاهر. إلا أنّه حتى في هذه الحالة، يبقى الدافع الرئيسي لشكل العنف هذا هو إبداء المهارة وليس التدميرية.

أمّا الشكل الأكثر أهميّةً وعمليّةً بكثيرمن العنف اللعوب فهو "العنف الارتكاسيّ". وبالعنف الارتكاسي أعني العنف المستخدَم في الدفاع عن الحريّة والكرامة والملكية، سواء الخاصّة بالمرء نفسه أم بالآخرين. وهو متجذِّرٌ في الخوف، ولهذا السبب تماماً قد يكون أكثر أشكال العنف وجوداً.و قد يكون الخوف حقيقيّا أو متخَيّلاً، واعياً أو غير واعٍ. إنّ شكل العنف هذا يخدم الحياة، وليس الموت. وهدفه هو البقاء وليس التدمير. وليس ناتجاً بالكامل عن انفعالاتٍ لا عقلانيّة، بل إلى ـ حَدٍّ ما ـ عن حسابٍ عقلانيّ. وبالتالي، هو يتضمّن أيضاً تناسباً مُعَيّناً بين الغايات والوسائل. لقد بُرهِن سابقاً أنّ القتل لا يمكن أبداً أنْ يكون مبرَّراً أخلاقيّاً ـ حتّى في حالة الدفاع ـ إذا انطلقنا من مستوىً روحيّ أسمى. إلا أنَّ معظم من يحملون هذا المعتقَد يعترفون باختلاف طبيعة العنف في حالة الدفاع عن الحياة، عنها في حالة التدمير من أجل التدمير.

لا يرتكز الإحساس بالتهديد والعنف الارتكاسي الناتج ـ غالباً ـ على الواقع، بل على التلاعب بالعقل البشريّ. حيث يُقنع القادة الدينيون والسياسيون أنصارهم بأنّهم مهدَّدون من قِبل عدو ما،

ليُطلقوا بذلك استجابة ذاتيّة لعدوانيّة ارتكاسيّة. ومن هنا فإنّ التمييز بين حروبٍ عادلة وغير عادلة، وهو ما فعلتهُ الحكومات الرأسمالية والشيوعية كما دعمته الكنيسة الكاثوليكيّة الرومانية أيضاً، يستحق وضعه موضع التساؤل، باعتبار أنّ كلّ طرَف ينجح عادةً في تقديم موقفه كدفاعٍ ضدّ هجوم[3]. وبالكاد يمكن رفع لواء حربٍ عدوانيّة لا يمكن إخفاؤها في لبوس الدفاع. أمّا السّؤال حول من كان ادّعاؤه الدفاع، صحيحاً، فهو ما يُقرّره المنتصرون عادةً، وبعد ذلك بوقتٍ طويل قد يتناوله مؤرّخون أكثر موضوعيّةً أحياناً. هذا ويُبَيّن الميل للتظاهر بأنّ أيّة حرب هي حربٌ دفاعية شيئين اثنين. أوّلاً، أنّهُ لا يمكن دفع معظم الناس ـ على الأقل في معظم البلدان المتحضّرة ـ للقتل والموت ما لم يتمّ إقناعهم أوّلاً بأنّهم يفعلون ذلك دفاعاً عن حيواتهم وحرّيّتهم.

ثانياً، يُبين أنّه من الصعب إقناع ملايين الناس أنّهم مهددون بخطر الهجوم عليهم، وبالتالي دعوتهم للدفاع عن أنفسهم. إنّ إقناعاً كهذا سيعتمد أوّلاً وقبل كل شيء على نقص التفكير المستقل والشعور بالاستقلاليّة، وعلى التبعية العاطفية للغالبية العظمى من الناس لقادتهم السياسيين. وعند وجود هذه التبعية، سَيُقبَل أي شيء يُقدَّم تقريباً بقوّة وإقناع على أنّه حقيقي. إنّ النتائج النفسيّة لقبول اعتقادٍ ما بوجود تهديد مزعوم هي نتائج التهديدِ الحقيقي نفسها. فالناس

---

[3]- كان على هتلر في عام 1939 أن يُنظّم هجوماً مزيّفاً على محطة إذاعة صقليّة من قبل جنودٍ بولنديين (كانوا في الحقيقة من قوات الـSS الألمانية) وذلك من أجل دفع مواطنيه للشعور بتهديد هجومٍ وشيكٍ عليهم، وبالتالي تبرير هجومه الاستباقي على بولندا باعتباره " حرباً عادلة".

يشعرون بأنّهم مهددون، ومن أجل الدفاع عن أنفسهم يرحّبون بالقتل والتدمير. ففي حالة "أوهام الاضطهاد الارتيابيّة" نَجد نفس الآليّة، ولكن ليس على أساس جمعي، بل على أساس فرديّ. وفي كلتا الحالتين يشعر الشخص ذاتيّاً بالخَطر ويَرُدّ بعدوانيّة.

الوجه الآخر للعنف الارتكاسي هو شكل العنف الناتج عن "الإحباط". فنحن نجد أن السلوك العدواني لدى الحيوان والأطفال والبالغين ناتج عن إحباط حاجةٍ ما أو رغبةٍ ما لديهم[4]. ويُمثِّل هذا السلوك العدواني محاولةً ـ وإن كانت غالباً هَشّة ـ لبلوغ الغاية التي تمَّ إحباطها ـ عبر استخدام العنف. ومن الواضح أنّه عدوان في خدمة الحياة، وليس من أجل التدمير وحده. وباعتبار أنّ إحباط الحاجات والرغبات هو حالة كونيّة تظهر في معظم المجتمعات حتّى أيّامنا هذه، فلا سبب هناك للدهشة أمام ظهور العنف والعدوان باستمرار.

من العدوانية الناتجة عن الإحباط يمكن أن نذكر أيضاً العدوانية التي يوَلّدها "الحسد والغيرة". إذ يُشكّل كل من الحَسد والغيرة شكلاً خاصّاً من الإحباط. وهما ينتجان عن حقيقة امتلاك "ب" شيئاً ما يرغبه "أ"، أو يكون"ب" محبوباً من شخص ما يحبّه "أ".

هنا يظهر الحسد والغيرة لدى "أ" ضِدّ "ب" الذي يتلقّى ما يريده "أ" ولا يستطيع امتلاكه. إنّ الحسد والغيرة إحباطان،لا تبرزهما فقط حقيقة عدم تمكّن "أ" من نيل ما يريد، بل وأنّ الشخص الآخر مُفَضّلٌ أيضاً. وتعتبر قصّة قابيل ـ غير المحبوب لا لذنبٍ

---

[4]- هناك مادة غنية حول الموضوع لدى :
J.Dollard,L.W.Dood,N.e.Miller,O.h.Mowrer,and R.r.Sears :Frustration andAggression (New Haven:Yale University Press,19390).

ارتكبه ـ الذي قتل أخاه المُفَضّل، وقصّة يوسف وأخوته، هما نسختان تقليديتان للحسَد والغيرة. ويُقدّم الأدب التحليلي النفسي كمّاً هائلاً من البيانات السريرية حول الظاهرة نفسها.

شكل العنف الآخر المرتبط بالعنف الارتكاسي ـ إلا أنّه يمضي خطوةً أبعد في اتجاه الحالة المرضيّة ـ هو "العنف الانتقامي". في العنف الارتكاسي الهدف هو تجنّب الأذى المُهَدِّد، ولهذا السبب نقول أنّ هذا العنف يخدم وظيفة البقاء الحيوية. أمّا في العنف الانتقامي فالأذية قد تمّت سلفاً، وبالتالي لا يتمتّع العنف بوظيفة الدفاع. بل إنّه يمتلك وظيفة الحلّ السحري اللاعقلانية لما قد تمّ فعلاً في الواقع. ونجد العنف الانتقامي لدى الأفراد كما نجده بين الجماعات المتحضّرة والبدائيّة. وعند تحليل الطبيعة اللاعقلانية لشكل العنف هذا، يمكننا المضيّ خطوةً أُخرى أعمق.

يتناسب دافع الانتقام عكساً مع قوّة وإنتاجيّة مجموعةٍ ما أو فَردٍ ما. إذ ليس للعاجز والكسيح سوى مصدر واحد لاسترداد تقديره لذاته الذي بدّده الأذى الذي لحق به: الانتقام وفقاً لقانون "العين بالعين والسّن بالسن". في المقابل، ليس الشخص الذي يحيا حياةً مِنتجة بحاجةٍ لهكذا مصدر ـ أو إنّ حاجته له قليلة جدّاً ـ. وحتّى في حال تأذّيه، وإهانته وتضرّره، فإنّ سيرورة حياته المنتجة تجعله ينسى أذى الماضي. وهنا تُثبت القدرة على الإنتاج أنّها أقوى من الرغبة بالانتقام. ويمكن إثبات حقيقة هذا التحليل بسهولة بواسطة البيانات التجريبية على المستوى الفردي والاجتماعي. حيث تبيّن المادّة التحليلية النفسيّة أنّ الشخص الناضج المنتج قلّما تُحَرّكهُ رغبة الانتقام مقارنةً بمن يعاني صعوبات في عيش حياته بشكل مُستَقِلّ

وبكل ما للحياة من معنى، ومن هو ميّالٌ إلى حصرِ وجوده كله بالرغبة بالانتقام. ويغدو الانتقام في حالات المرَض النفسي الشديد، الهدف المُسَيطر على حياة المريض، إذ أنّه بغياب الانتقامِ يغدو ليس تقدير الذات فحسب بل ومعنى الذات والهويّة كلّه مُهدّدا بالانهيار. كذلك نجد في الجماعات الأكثر تراجعاً (من النواحي الاقتصادية والثقافيّة والانفعاليّة) أنّ رغبة الانتقام (على سبيل المثال: ثأراً لهزيمةٍ قوميّةٍ ماضيّة) هي الأقوى. وهكذا نجد أيضاً أنّ الطبقات الوسطى والدُنيا، وهي الطبقات الأكثر حرماناً في الدوَل الصناعية، هي مركز أحاسيس الانتقام في بلدان عديدة، تماماً كما هي مركز أحاسيس العنصريّة والقوميّة.و بواسطةً "استبيان إسقاطيّ"[5] سيكون من اليسير إثبات العلاقة بين شدّة الأحاسيس الانتقاميّة والفقر الثقافي والاقتصاديّ. وقد يكون فهم الانتقام بين المجتمعات البدائية أكثر تعقيداً. إذ تتمتّع العديد من المجتمعات البدائيّة بأنماط وأحاسيس انتقاميّة شديدة بل وحتى، وتشعر المجموعة كلّها بالتزام نحو الانتقام من أية أذية تصيب أحد أفرادها. ويبدو أن هناك عاملان يلعبان دوراً حاسماً هنا. الأول يشبه كثيراً ما ذكرناه سابقاً: جَوّ النقص النفسيّ الذي يتخلّل المجموعة البدائيّة والذي يجعل الانتقام وسيلةً ضروريّةً لتعويض خسارةٍ ما. أما الثاني فهو النرجسيّة، وهي ظاهرة قمنا بمناقشتها بشكل مُفَصّل في الفصل الرابع. وهنا يكفينا القول أنّه في حالة النرجسيّة الشديدة التي تتمتّع بها الجماعة

---

[5]- هو استبيان مفتوح النهاية، تُفسّر نتائجهُ الخاصة بالمعنى اللاواعي وغير المقصود، ومن أجل تقديم بيانات ليس عن "الآراء" بل عن القوى العاملة بشكلٍ لا واعٍ داخل الفرد.

البدائيّة، أيّة إهانة لصورتها عن ذاتها تكون كارثيّةً إلى الحَد الذي يغدو فيه ظهور عداوةٍ شديدة أمراً طبيعياً تماماً.

و يرتبط العنف الانتقامي بشكلٍ وثيق بمصدر تدميريةٍ ناتج عن "تحطُم الإيمان" الذي غالباً ما يحدثً في حياة طفلٍ ما.

ما الذي نعنيهِ بـ "تحطّم الإيمان" هنا؟

يبدأ أي طفل حياته بالإيمان بالخير والحُب والعدل. يؤمن الطفل بثديي أمِّه، وباستعدادها لتغطيته عندما يُحِس بالبرد، وإراحتهِ عندما يكون مريضاً. قد يكون هذا الإيمان إيماناً بالأب، بالأُم، بالجَد، أو بأي شخص قريب منه. ويمكن التعبير عنه كإيمانٍ بالله. يتحطّم هذا الإيمان عند العديدين في عمرٍ مُبكّر. حيث يسمع الطفل أباه يكذب في مسألة هامّة ما، ويرى خوفه الشديد من أمٍ مستعدّة لخيانتهِ لصالح راحتها. وهو يشهد علاقة أبويه الجنسيّة، وقد ينظر إلى أبيه على أنّه وحش همجيّ. إنه غير سعيد، أو خائف جداً، ولا أحَدٌ من أبويه ـ اللذين يُفتَرَض أنّهما مهتمّان جدّاً به ـ يلاحظه، أو حتّى يعيره أي انتباه عندما يخبره شيئاً ما. هناك عدد هائل من المرّات التي يتحطّم فيها الإيمان الأصلي بحب وصدق وعدل الوالدين. وأحياناً، يتحوَّل فقدان الإيمان ـ لدى الأطفال المولودين دينياً ـ بشكل مباشَر إلى الله. يختبر الطفل موت عصفور صغير يحبّه، أو صديّق ما أو أُخت، وفجأةً يتحطّم إيمانه بالله. إلا أنّه لا فرق بين شكلي تحطّم الإيمان: بالله أو بفردٍ ما. إذ أنّ ما يتحطّم حقّاً دوماً هو: إيمانه بالحياة، وبإمكانيّة الثقة بها. ومن الصحيح طبعاً أن كل طفل يمر بعدد من الصدمات، إلا أن ما يهم هو حدة وشدة خيبة معينة. وغالباً ما تحدث تجربة تحطم الإيمان الأولى

والحاسمة هذه في عمر مبكر: في الرابعة أو الخامسة أو السادسة أو حتى في فترة أبكر من ذلك، وهي فترة من الحياة لا نتذكر منها إلا القليل. بينما يحدث التحطم النهائي للإيمان في عمر أكبر بكثير. عند خيانته من قبل صديق أو حبيبة أو معلم أو قائد ديني أو سياسي يثق به. هذا وقلّما يكون هنالك حادثة واحدة مفردة. إذ غالباً ما يكون هنالك عدد من الخبرات الصغيرة التي بتراكمها تحطم إيمان الفرد. وتختلف ردود الأفعال على هذه الخبرات. إذ قد يتفاعل شخص ما بتركه الاعتماد على الشخص الذي قد خيب أمله، وبالتحول إلى شخص أكثر استقلالية وقدرة على إيجاد أصدقاء ومعلمين أو أحبة جدد يثق ويؤمن بهم.

وهذا هو رد الفعل الذي نرغب به بشدّة عند مواجهة خيباتٍ مُبكرة. في حين يبقى الفرد في أمثلةٍ أُخرى عديدة شكّاكاً، حالماً بالمُعجزات التي تعيد لهُ إيمانه، يختبر الناس، وعندما يخيبونه بدورهم يختبر غيرهم، أو يرمي نفسه في أحضان مرجعيّةٍ قويّة (الكنيسة، أو حزب سياسي، أو قائد ما) ليستعيد إيمانه. وغالباً ما يتجاوز يأسه الناتج عن فقد إيمانه بالحياة من خلال سعيه المحموم خلف أهدافٍ دنيويّة: المال، السلطة أو المظهر الاجتماعيّ.

أمّا ردّ الفعل الهام حقّاً في سياق العنف فلم يتم ذكره بعد. إذ قد يبدأ الشخص الذي يشعر بخيبةٍ وضلال عميقين بكره الحياة. وإذا لم يكن هناك أي شيء أو أحد ليؤمن به، وإذا كان إيمان المرء بالخير والعدل قد غدا وهماً أحمق، وإذا كان الشيطان هو من يُسيّر الحياة وليس الله، عندئذٍ تصبح الحياة حقّاً مقيتةً كريهة. ويصبح المرء عاجزاً عن تحمّل ألم الخيبة. وسيرغب حينها بإثبات أن الحياة

شريرة، وأن الإنسان شرير، وأنّ جوهره شرير.و حينها سينقلب المؤمن الخائب ومحب الحياة إلى كلبي ومدمّر. إن هذه التدميرية هي تدميرية اليأس. لقد أدّت خيبة الأمل في الحياة إلى كره الحياة.

وفي تجربتي السريرية كثيراً ما أواجه خبرات فقد الإيمان المتجذّرة هذه، وهي غالباً ما تُشكّل الفكرة المتكررة الأكثر أهمّيّة في حياة الشخص. وهذا ينطبق أيضاً على الحياة الاجتماعيّة، حيث يثبت أنّ القادة الذين يثق المرء بهم هم أشرار أو غير كفوئين. وإذا لم يكن رد الفعل هو نحو مزيدٍ من الاستقلالية فسيكون غالباً نحو مزيدٍ من التدميرية والتشاؤمية.

وفي حين أنّ كل أشكال العنف هذه ما تزال تصبّ في خدمة الحياة سواء بشكل واقعي أم سحريّ، أو على الأقل نتيجة لأذيّةٍ ما أو خيبةٍ ما في الحياة، فإنّ الشكل الآخر الذي سنناقشه هو "العنف التعويضيّ"، وهو شكلٌ أكثر مرضيّةً، وإن كان أقل كارثيّةً من النكروفيليا (حب الموت) الذي سنناقشه في الفصل الثالث.

أعني بـ "العنف التعويضيّ" العنف المستخدَم كبديل لِنشاطٍ مُنتجٍ ظهر لدى شخص عاجز.و لفهم مصطلح "العجز" كما استخدم هنا، يجب أن نُراجِعً بعض الاعتبارات الأساسيّة. في حين أنّ الإنسان خاضع للقوى الطبيعية والاجتماعيّة التي تحكمه،و في نفس الوقت ليس فقط خاضعاً للظروف. فهو يتمتّع بالإرادة والقدرة والحرّيّة لتحويل العالَم وتغييره، ضمن حدودٍ مُعَيّنة. وما يهمّنا هنا ليس مجال الإرادة والحريّة[6]، بل حقيقة عدم قدرة الإنسان على احتمال

---

[6] - ولقد تمّ تناول مشكلة الحرية في الفصل السادس.

السلبيّة المُطلَقة. فهو مُضطَرٌّ لترك بصمته في العالَم، ليُحَوِّل ويُغَيِّر، وليس فقط ليُحَوَّل ويُغيَّر. لقد تمّ التعبير عن هذه الحاجات في الرسوم الكهفيّة القديمة، وفي كل الفنون وفي العمل، وفي الجنسيّة[7] (sexuality). إنّ كل هذه النشاطات هي نتيجة لقدرة الإنسان على توجيه إرادته نحوَ هدف، والمثابرة على جهوده حتّى تحقيق أهدافه. تُدعى قدرة الإنسان هذه على استخدام طاقاته بـ "الفعاليّة أو القُدرة potency". (تعتبر القدرة أو الفعالية الجنسيّة أحد أشكال القدرة فقط). فإذا كان الإنسان غير قادر على الفعل - لأسبابٍ عديدة: الضعف، القلق، أو عدم الكفاءة...إلخ - فإنّه سيُعاني. وهذه المعاناة الناتجة عن العجز مُتأصّلة في حقيقة أنّ التوازن البشري قد تمَّ الإخلال به، وأنّ الإنسان لا يستطيع قبول حالة العجز الكامل بدون أن يحاول استرداد قدرته على الفعل. ولكن: هل يستطيع، وكيف؟ إنّ أحد السُبُل هو أن يخضع للشخص أو الجماعة التي تتمتّع بالقوّة، ويحاول التماهي معهم. فبمشاركته الرمزيّة في حياة شخص آخر، يتوهّم الإنسان أنّه يفعل ويؤثّر، بينما هو - في الواقع - يخضع فقط، ويُصبح جزءاً من أولئك الذين يفعلون. أما السبيل الآخر فهو قدرته على التدمير، وهو السبيل الذي يهمّنا أكثر في هذا السياق.

أن يبعث المرء الحياة يعني أن يتجاوز وضعهُ كمخلوق رُميَ في العالم كما يُرمى نَردٌ من كأس. أمّا أن يُدمّرَ الحياة فيعني أيضاً أن يتجاوز المرء وَضعهُ ولكن في اتّجاه الهروب من معاناةِ سلبيّةٍ مُطلَقة لا

---

[7]- لا يُعَبّر مصطلح "الجنسيّة" عن التناسل فقط، بل عن كل ما يتعلق بالجنس من الناحية النفسية والجسدية. (المترجم).

يُمكن احتمالها. ولِبعث الحياة تحتاج لصفاتٍ معينة يفتقر الشخص العاجز إليها. أمّا لتدمير الحياة فلا يحتاج المرء إلا إلى صِفةٍ واحدة: استخدام القوّة. إذ يستطيع العاجز - في حال امتلاكه مُسَدّساً أو سكّيناً أو ذراعاً قويّاً - تجاوز الحياة عبرَ تدميرها في الآخَرين وفي نَفسه. وهو بهذا ينتقم منها لرفضها التواجد لديه. إنّ العنف التعويضي هو تماماً ذاك العنف الذي تكمن جذوره في العجز، والذي يسعى باستمرار لتعويضه. فالإنسان الذي لا يستطيع الخلق يقوم بالتدمير. وبقيامه بالخلق والتدمير يتجاوز دوره كمجرّد مخلوق. وقد عبّر كامو عن هذه الفكرة بإيجازٍ عندما قال على لسان "كاليغولا": "أنا أعيش، أنا أقتل، أنا أتمتعٌ بالقوة المذهلة لقاتل، حيث لا تبدو قدرة الخالق - مقارنةً بها - سوى لعبةٍ طفولية". هذا هو عنف الكسيح العاجز، عنف مَن أنكرت الحياة عليهم أيّة قدرة على أي تعبير إيجابي عن طاقاتهم البشريّة. فهم بحاجة للتدمير تماماً بسبب كونهم بَشراً، باعتبار أنّ كونهم بشراً يعني تجاوز شيئيّتهم.

ترتبط محاولة التحكّم المُطلَق والكامل بكائن حي آخَر - إنساناً كان أم حيواناً - بشكل وثيق بالعنف التعويضيّ. وهذا الميل هو جوهر الساديّة. ففي الساديّة - كما سبق وأشرت في كتابي "الهروب من الحريّة"[8] - ليست الرغبة بإيلام الآخرين هي الأساس. بل نلاحظ أن كل أشكال السادية المختلفة التي يمكن ملاحظتها تعود إلى دافع جوهري واحد هو: السيطرة التامّة على شخص آخر، وجعله شيئاً عاجزاً أمام إرادتنا، أن نصبح إلهه، وأن نفعل به ما نريد. إن إذلال

8- New York : Holt, Rinehart and Winston. 1941.

الشخص واستعباده، هما مجرّد وسيلتان لتحقيق هذه الغاية، والهدف الأكثر جذرية هو جعله يعاني، باعتبار أنه لا توجد قوّة تُفرَض على الفرد أعظم من إرغامه على الخضوع للمعاناة وهو مُجَردٌ من قدرته على الدفاع عن نفسه. إنّ متعة السيطرة المطلقة على شخص آخر (أو مخلوق حي آخر) هي جوهر الدافع السادي تماماً. ويمكنً التعبير عن ذلك بطريقةٍ أُخرى بقولنا إنّ هدف الساديّة هو تحويل إنسانٍ ما إلى شيء ما، أو تحويل شيء حي إلى غير حي، إذ بالتحكّم الكامًل والمطلَق يفقد الكائن الحي صفة الحياة الجوهرية: الحُريّة.

إنّ من اختبرَ بالكامل شدّة وتواتر العنف التدميري والسادي لدى الأفراد والجماعات، هو وحده من يمكنه أن يفهم أنّ العنف التعويضي ليس بالأمر السطحيّ، ولا بنتيجة عرضية لتأثيرات شريرة، أو عادات سيّئة، وإلى ما هنالك من هذه التعابير. بل هو طاقة لدى الإنسان توازي قوّتها وشدّتها قوّة وشدّة رغبته بالحياة. وهي قويّة إلى هذا الحَد تماماً بسبب كونها تُمَثّل ثورة الحياة بداخله ضدّ عجزه. فالإنسان يمتلك قدرةً على العنف التدميري والساديّ بسبب كونه إنساناً، وليس شيئاً، ولأنّه يتوجّب عليه تدمير الحياة إذا لم يستطع خلقها.و قد يُمثّل المسرح الروماني، الذي ينال فيه آلاف الناس العاجزين متعتهم القصوى برؤيتهم إنساناً تفترسه الوحوش أو يقتل إنساناً آخر، ذروة الحالة الساديّة.

من هذه الاعتبارات نستقي شيئاً آخر. إنّ العنف التعويضيّ هو النتيجة الضرورية لحياةٍ غير مُعاشة، وكسيحة. وقد يتم كبحه عبر الخوف من العقاب، كما قد يمكن تحريفه بكل أشكال الاستعراضات

والتسلية. ومع ذلك يبقى كامناً في كامل قوّته، وسوف يظهرُ مُجَدّداً في أي وقتٍ تضعُفُ فيه القوّة الكابحة. أمّا العلاج الوحيد للتدميرية التعويضيّة فهو تطوير القدرة الخلاقة في الإنسان، وإمكانيّة الاستخدام المنتج لطاقاته البشريّة. لن يتوقّف الإنسان عن كونه مُدمّراً وساديّاً ما لم يتوَقّف عن كونه عاجزاً، ووحدها الشروط التي تجعل الإنسان مهتماً بالحياة هي التي ستطيح بتلك النزوات التي لطّخَت تاريخنا البشريّ بكل ذاك العار. من هنا نلاحظ: العنف التعويضي ليس في خدمة الحياة - كما هي الحال في العنف الارتكاسي - بل هو البديل المَرضي للحياة، وهو يدلّ على عجز الحياة وفراغها. إلا أنّه حتى في نفيه الشديد هذا للحياة، لا يثبت سوى حاجة الإنسان إلى الحيويّة وعدم العجز.

إنّ نمط العنف الأخير الذي سنشرحه هو "التعطّش البدائي للدم". وهذا ليس بعنف العجز، بل هو التعطّش الدموي لإنسان ما يزال مُكَبّلاً بارتباطه بالطبيعة. في داخله رغبة للقتل كطريقٍ لتجاوز الحياة، بقدرِ الخوف الذي في داخله من المضيّ قُدماً والتّحوّل إلى كائن بشريٍ كامل (وهو خيار سأناقشه لاحقاً). وفي الإنسان الذي يسعى خلف معنى للحياة من خلال الرجوع إلى حالة وجودٍ قبل فرديّة، وعبر التحوّل إلى ما يشبه الحيوان - وليتحرّر بذلك من عبء العقل والمنطق - يصبح "الدم" جوهر الحياة. ويغدو سفك الدم مرادفاً للإحساس بالحيويّة والقوّة والفرادة والتفوّق على الآخرين. ويغدو القتل هو التطهير الأعظم، وإثبات الذات الأعظم في المستوى الأكثر قِدَماً. في المقابل، أن تُقتَل هو البديل المنطقي الوحيد للقتل، وهو التوازن في الحياة وفقاً للمفهوم القديم: أن تقتل بقدر ما تستطيع،

وعندما تُشبع حياتكَ بالدّم تصبح جاهزاً لتُقتَل أنت بدورك. والقتل بهذا المعنى ليس في جوهره حبّاً بالموت، بل هو إثبات وتجاوز للحياة وفق مستوىً أكثر تقهقراً ونكوصاً.ويمكننا ملاحظة هذا العطش الدموي لدى الأفراد أحياناً في تخيّلاتهم وأحلامهم، وأحياناً في حالات المرض العقلي الشديد والإجرام. كما يمكن أن نلاحظه أحياناً قليلة في أوقات الحرب ـ سواء الأهلية أم العالميّة ـ عندما يتم تخطّي المحرّمات الاجتماعيّة الطبيعية. كما نلاحظه في المجتمع القديم، الذي كان القتل (أو التعرّض للقتل) فيه هو القطبيّة التي تحكم الحياة. ويمكن أن نلاحظ هذا أيضاً في ظاهرة مثل التضحية البشريّة لدى "الآزتك"، وفي الانتقام الدموي الذي مورس في أماكن مثل الجبل الأسود[9] وكورسيكا، وفي دور الدم كتضحية في سبيل الله في العهد القديم. وتعتبر قصّة "غوستاف فلوبير" القصيرة "أسطورة القدّيس جوليان الاسبيتاري"[10] وصفاً شديد الوضوح لمتعة القتل. حيث يصف فلوبير رجُلاً ظهرت نبوءة عنه عند ولادته أنه سيُصبح فاتحاً عظيماً وقدّيساً عظيماً. يكبر هذا الشخص كطفل عادي حتى أتى يوم اكتشف فيه متعة القتل. فأثناء خدمته في الكَنيسة لاحَظ فأراً صغيراً يعدو مسرعاً عبر ثقب في الجدار. وقد أثار ذاك الفأر غضبه، وصمّم على التخلّص منه بنفسه. وهكذا، بعد أن أغلقَ الباب نثر بعض

9- قارن مع الصورة التي قدّمها "دجيلاس" عن طريقة الحياة في الجبل الأود، والتي يصف فيها القتل باعتباره أعظم فخر وتطهير يمكن للإنسان اختباره

10- "The legend of St.Julian the Hospitaler". New York :New American Library,1964. The Hospitalers: *الاستباريون أو "فرسان المستشفى"* هم منظمة عسكرية تأسست أثناء الحروب الصليبية ولعبت دوراً بارزاً فيها (المترجم).

فتات الكعك على مسار المذبح، وانتظر أمام الثقب وفي يده عود صغير. وبعد انتظار طويل ظهر أنفٌ ورديّ صغير، ثم ظهر الفأر كلّه. ضربه بقوّةٍ كبيرة ووقف يراقب الجسم الصغير الذي غدا بلا حراك. سقطت قطرة دم ولوّثت البلاط. فقامَ بمسحها بسرعة بكمّه، رامياً الفأر للخارج بدون أن يخبر أحداً عن أي شيء. ولاحقاً أثناء خنقه لطائر "تلوى الطائر، جاعلاً قلبه يخفق بشدّة، مالئاً إيّاه بنشوةٍ وحشيّة عارمة". وباختباره عظمة إراقة الدّم أصبحَ مهووساً بقتل الحيوانات. لم يكن هناك أي حيوان قويٌ أو مراوغ بما يكفي لينجو منه. لقد أصبحت إراقة الدم أكبرَ إثباتٍ لذاته وطريقه الوحيد لتجاوز الحياة كلّها. لسنواتٍ طويلة بقي قتل الحيوانات متعته وشغفه الوحيد. كان يعود ليلاً "مغطّى بالدّم والوحل تفوح منه رائحة الوحوش البريّة. وقد أصبح مثلها". لقد حقّق تقريباً هدفه في التحوّل إلى حيوان، إلا أنّه بحكم كونه بشريّاً لم يستطع تحقيق ذلك تماماً. وظهر صوتٌ في داخله يخبره أنّه في النهاية سيقتل أمّه وأباه.و لشدّة خوفه هرب من القلعة، متوقّفاً عن قتل الحيوانات، ليُصبح بدلاً من ذلك قائد جيش شهير ومرهوب الجانب. وكمكافأةٍ على إحدى انتصاراته العظيمةً تمّ وهبه امرأةً محبّةً وباهرة الجمال. فترك مهنته كمحارب، واستقرّ معها في حياةٍ تبدو كالنعيم. إلا أنّه بقي مع ذلك ضَجِراً ومكتئباً. وفي أحد الأيام عاد من جديد للصّيد، إلا أنّ قوّةً ما جعلت رمياته تخيب. وظهرت من جديد الحيوانات التي كان قد اصطادها، وشكّلت حلقةً حوله.كما جلس بعضها على وركيه، في حين وقف غيرها منتصباً. كان جوليان ـ وهو واقف في منتصف الحلقة بين الحيوانات ـ متجمّداً من الرعب، غير قادرٍ على القيام

بأيّة حركة". وحينئذٍ قرّر العودة لزوجته وقلعته. وفي أثناء ذلك كان والداه قد عادا إلى القلعة وقد قدّمت زوجته لهما سريرها الخاص. ومعتقداً أنهما زوجته الحبيبة، قام بذبحهما كليهما. وبنكوصه إلى الدرَك الأسفل وقعَت الواقعة. أصبح جوليان قدّيساً مكرّساً حياته للفقراء والمرضى، ليعانق في النهاية مجذوماً محاولاً منحه الدفء، "وارتقى جوليان المدى الأزرق، وجهاً لوجه مع السيّد المسيح، الذي حمله نحو السّماء".

يصف فلوبير في هذه القصّة جوهر التعطّش للدم. إنّه الانتشاء بالحياة في شكلها الأكثر قِدَماً.

وبالتالي، بعد أن يبلغ الشخص أقدم مستويات ارتباطه بالحياة، يتمكن من العودة إلى أعلى مستوى تطوّري، إلى مستوى إثبات الحياة بإنسانيّته. ومن الهام أن نلاحظ هنا أنّ هذا التعطّش للقتل ـ كما سبَقَ وذكَرت ـ مُختَلِفٌ عن حب الموت، الذي وصفته في الفصل الثالث. فالدم هنا يُختَبَرُ باعتبارهِ جوهر الحياة. وأن تُريق دم شخص آخر يعني أن تُزوّد الأرض الأم بما تحتاجه لتصبح خصبةً. (قارن ذلك مع اعتقاد الآزتك بضرورة إراقة الدّم كشرطٍ لاستمرار عمل الكون، أو قصّة قابيل وهابيل). ويصحُّ ذلك حتى على إراقة المرء دمه هو، حيث يخصب الأرض، ويَتّحِدُ بها.

يبدو أنه عند هذا المستوى من النكوص يغدو الدم مكافئاً للسائل المنوي. والأرض مكافئةً للمرأة ـ الأم. وتعبِّر النطاف ـ البيوض عن قطبيّة الذكَر ـ الأنثى، وهي قطبيّةٌ تصبح مركزيّةً فقط عندما يبدأ الإنسان بالظهور من الأرض بشكلٍ كامل، إلى حَدّ تصبح فيه المرأة

موضوعاً للرغبة والحب[11]. تنتهي إراقة الدّم بالموت. في حين تنتهي إراقة النطاف بالولادة. إلا أنّ هدف الأوّل هو ـ كما الثاني ـ إثبات الحياة، وإن كان ذلك بالكاد فوق مستوى الوجود الحيواني. وهنا سيصبح القاتل هو المُحِب إذا تمَكّنَ من الولادة الكاملة، وتخلّص بالكامل من ارتباطه بالأرض، وأخيراً: إذا تخطّى نرجسيّته. ومع ذلك لا يمكننا أن ننكر أنّه إذا ما كان عاجزاً عن ذلك، فستحتجزه نرجسيّته وتعلّقه البدائي في طريق حياةٍ قريبٍ جدّاً من طريق الموت، إلى حد يغدو معه التمييز بين المتعطّش للدّم ومُحِب الموت شبه مستحيل.

[11]- عندما تخبرنا القصّة الإنجيلية أنّ الله جعل حواء "رفيقة" لآدم، دلّ ذلك على هذه الوظيفة الجديدة.



III. حُب الموت وحُب الحياة



ناقشنا في الفصل السابق أشكالاً من العنف والعدوانية مازال بإمكاننا اعتبارها حميدةً إلى هذا الحد أو ذاك، بقدر ما تخدم (أو يبدو أنها تخدم) بشكل مباشر أو غير مباشر هدف الحياة. في الفصل القادم والفصول التي تليه سنناقش الميول الموجّهة ضدّ الحياة، وهي التي تشكّل نواة المرض العقلي الشديد، والتي يمكن القول إنّها جوهر الشرّ الحقيقي. كما سنناقش ثلاثة أنواع مختلفة من التوَجّهات: النكروفيليا (البيوفيليا)، النرجسيّة، والتثبيت التعايشي على الأم.

وسأبيّن امتلاك هذه الميول جميعاً لأشكال حميدة يمكن أن تكون خفيفة إلى حد عدم اعتبارها مرضيّةً على الإطلاق. إلا أنّ تأكيدنا الرئيسي سيكون على الأشكال الخبيثة لهذه التوجّهات الثلاثة، التي تتحد في أشكالها الأفدح لتُشكّل في النهاية "متلازمة انحلال"، تُمثّل هذه المتلازمة جوهر الشر. وهي في الوقت ذاته المرض الأخطر وجذر اللاإنسانيّة والتدميرية الأكثر شرّاً.

لا أجِد مُقَدِّمةً أفضل إلى قلب مشكلة النكروفيليا، من عبارةٍ قصيرة للفيلسوف الإسباني "أونامونو" في البَيض(in eggs). كانت المناسبة هي خطاب ألقاه الجنرال "ميلان أستراي" في جامعة سالامنكا، التي كان أونامونو رئيسها في بداية الحرب الأهليّة الإسبانية.كان شعار الجنرال المُفَضّل "يحيا الموت"، وقد هتفَ به أحد أتباعه من آخِر القاعة. وعندما انتهى الجنرال من خطابه، نهضَ أونامونو وقال:

"لقد سمعتُ لِتَوّي بُكاءً نكروفيلياً أحمقَ: يحيا الموت! وأنا الذي قضيتُ عمري أصوغ المُفارقات التي أيقظت في الآخرين غضباً شاملاً غير مفهوم، يجب أن أقول لكم وكمرجعٍ خبير أن هذه المفارقة الغريبة كريهة ومُنَفِّرة لي. إنّ الجنرال ميلّان أستراي أعرَج. لنقل ذلك بلا أدنى نبرة استخفافيّة.وهو معاق حرب. وكذلك كان "سرفانتس". لسوء الحظ هناك عدد هائل من العرجان في إسبانيا الآن.و سيكون هناك المزيد منهم قريباً إذا لم يساعدنا الله. وإنّه ليؤلمني التفكير بأنّه يجب على الجنرال ميلان أستراي فرض نمط علم نَفس العامّة. إنّ أعرجاً يفتقد لعَظَمة سرفانتس الروحيّة سيميل لالتماس تسكين مشؤوم عبر تشويه ما حوله". وهنا لم يعد الجنرال ميلان أستراي قادراً على ضبط نفْسه أكثر من ذلك،فصاحَ: "يسقط العقل". وتَرَدّدَ هتاف "يحيا الموت" مؤيّداً له من قِبَل جنوده. إلا أنّ أونامونو تابعَ قائلاً: "هذا معبَد العقل. وأنا كاهنه الأعلى. وأنت ممن ينتهكون حدوده المُقَدّسة. وأنتم سَتربحون، لأنكم تمتلكون قوّةً وحشيّةً تكفي وتزيد. إلا أنكم لن تستطيعوا إفحامي. لأنكم لكي تفحموني تحتاجون لإقناعي أوّلاً. ولتقنعوني تحتاجون لما ينقصكم وتفتقدونه تماماً: العقل والحق في الكفاح. وأنا أعتقد أنّه من العبث حضّكم على التفكير بإسبانيا. فقد سبقَ وفعلت"[12].

---

[12]- مقتبس من H.Thomas: The Spanish Civil War(New york: Harper&Row,1961),.pp.354-55. وقد اقتبس توماس حديث أونامونو من ترجمة L.Portillo لهذا الحديث، والمنشور في هوريزون، والمطبوع مجدداً في. وقد بقي أونامونو قيد الاعتقال في منزله حتى موته، وذلك لعدة شهور.
Connolly : The Golden Horizon,pp397-409

لقد لمسَ أونامونو ـ عند حديثه عن الشخصية النكروفيلية لهتاف "يحيا الموت" ـ جوهر مشكلة الشّر. إذ ليس هناك من تمييز بين البشر أقوى وأكثر أساسيّة ـ نفسيّاً وأخلاقياً ـ من ذاك الذي بينَ من يحب الموت ومن يحب الحياة، بين النكروفيلي والبيوفيلي. فهناك من هم مُكَرّسون بالكامل للموت، وهم مجانين. وهناك من هم مُكَرسون بالكامل للحياة، وهم من يستوقفوننا باعتبارهم قد حققوا أعلى ما يُمكن للإنسان تحقيقه. نُلاحظ وجود كِلا الميلين ـ النكروفيلي والبيوفيلي ـ لدى العديد منا، وإن كان ذلك بنِسَبٍ متفاوتة. إلا أن ما يهمّنا هنا ـ كما يهمّنا دوماً في أيّة ظاهرة حَيّة ـ هو أيّة نزعة هي الأقوى؟ وبالتالي هي التي ستُحَدّد سلوك الإنسان، وليس الوجود أو الغياب الكامل لأحد التوَجّهين.

تعني "النكروفيليا" حرفياً "حب الموت" (مقابل "البيوفيليا" التي تعني "حب الحياة").يُستخدَم هذا المصطلح عادةً للإشارة إلى انحراف جنسيّ، هو الرغبة بامتلاك الجَسَد الميّت (لامرأة) بهدف الممارسة الجنسيّة[13]، أو الرغبة القاتلة بالتواجد مع جَسَد مَيّت. ولكن، وكما هي الحال غالباً، يُبيّن الانحراف الجنسي فقط الصورة الأكثر وضوحاً وصراحةً لتوَجُّه يمكن اكتشافه بدون أيّة شائبة جنسيّة لدى العديد من الناس. وقد رأى أونامونو هذا الأمر بوضوح عندما استخدم كلمة "نكروفيلي" للإشارة إلى خطاب الجنرال. وهو هنا لم يُشِر إلى هوس الجنرال بالانحراف الجنسي، بل إلى أنّه كَرِهَ الحياة وأَحَبّ الموت.

---

[13] - لقد قدّم Krafft-Ebing وآخرون أمثلة عديدة عن آباء مهووسين بهذه الرغبة.

وما يزيد الأمر غرابةً هو أنّه لم يتم أبداً وصف النكروفيليا كميل عام في الأدب التحليلي النفسي، على الرغم من ارتباطه بالشخصيّة الساديّة الشرجيّة التي وصفها فرويد، بالإضافة إلى غريزة الموت التي تحدّث عنها. وسأحاول مناقشة هذه العلاقات لاحقاً، أمّا الآن فسأتابع محاولاً تقديم وصفٍ للشخص النكروفيلي.

أنَّ الشخص ذا التوجُّه النكروفيلي هو شخص مُنجَذب نحو كل ما ليس حيّاً، كل ما هو ميّت: الجُثث، الانحلال، البُراز، القذارة، ومفتون به. والنكروفيليون هم من يُحِبون التحدُّث عن المَرَض، عن الدّفن، وعن الموت. وهم مَن يحيَون تماماً عندما يتمكنون من التحدّث عن الموت. ويُعتبر " هتلر " مثالاً واضحاً عن النمط النكروفيلي النقي. لقد كان مفتوناً بالتدمير، ورائحة الموت كانت عذبةً بالنسبة له. وفي حين بدا في سنوات نجاحه أنّه يريد فقط تدمير من اعتبَرهم أعداءه، فقد بيّنت أيام "غوتردامّيرونغ" في النهاية أنّ رضاه الأعمق هو في أن يشهد التدمير الكامل والكلّيّ: تدمير الشعب الألماني، وتدمير من حوله، وتدمير نفسه. وقد يضيء تقرير من الحرب العالمية الأولى - وإن لم يتم إثباته - هذه النقطة: فقد رأى جندي هتلر واقفاً في حالة نشوة، مُحَدّقاً في جثّةٍ متعفّنة وغير راغب بالابتعاد عنها.

يقيم النكروفيليون في الماضي، وليس أبداً في المستقبَل. مشاعرهم غالباً ما تكون وجدانيّةً، أي إنهم يُغَذون ذاكرة الأحاسيس التي كانت لديهم البارحة، أو التي يعتقدون أنها كانت لديهم. هم باردون، شاردون، مُكَرّسون "للقانون والنظام". قيَمهم هي تماماً عكس القيم التي تربطنا بالحياة الطبيعية: ليس الحياة بل الموت هو ما يثيرهم ويُرضيهم.

ما يُمَيِّز النكروفيلي هو موقفه من القوّة. والقوة هي ـ إذا اقتبسنا تعريف سيمون وايل ـ القدرة على تحويل الإنسان إلى جثة. وتماماً كما تخلق الحالة الجنسية الحياة تستطيع القوة تدميرها. وكل القوّة ترتكز في التحليل النهائي على القدرة على القتل. قد لا أقتل شخصاً، ولكنني أجرّده من حرّيته. وقد أرغب فقط بإذلاله، أو سلبه ممتلكاته. إلا أنه أياً يكن ما أفعله، ستقف خلف كل هذه الأفعال قدرتي على القتل وترحيبي به.من يحب الموت يحب قطعاً القوّة. إذ أن أعظم إنجاز للإنسان ليس خلق الحياة، بل تدميرها. واستخدام القوة ليس بتأثيرٍ عابرٍ فرضته الظروف عليه، بل هو طريقة حياة.

وهو ما يُفَسِّرُ سببَ فتنة النكروفيلي بالقوة. وتماماً كما تكون القطبية الأساسية لدى محب الحياة هي بين الذكر والأنثى، كما أنّ لدى النكروفيلي قطبيةً أُخرى مختلفة جدّاً: هي بين من يمتلكون القدرة على القتل ومن لا قدرة لهم عليه.بين القَتَلة والمقتولين. والنكروفيلي هائمٌ بالقتَلَة ويحتقر المقتولين. وليس من النادر أن نتعامل مع هذه العبارة "هائمٌ بالقتَلة" حرفيّاً. فهم موضوع خيالاته وانجذابه الجنسي، ولكن فقط بشكل أقل عنفاً من الانحراف المذكور سابقاً أو في انحراف النكروفاجيا (الرغبة بأكل جثّة)، وهي رغبة ليس من النادر اكتشافها في أحلام الأشخاص النكروفيليين. أنا أعرف عدداً من أحلام النكروفيليين التي يمارسون فيها الجنس مع امرأةٍ عجوز أو شخص ليس هناك أدنى احتمال لانجذابهم الجسدي له، إلا أنّه شخصٌ يخشونه ويُعجَبون بقوّته وتدميريته.

يكمن تأثير رجال مثل هتلر أو ستالين تماماً في قدرتهم اللامحدودة على القتل وترحيبهم به. ولهذا أحبّهم النكروفيليون. أما

بقيّة الناس فقد خافوا منهم، وفضّلوا إظهار الإعجاب بهم بدلاً من وعي ذاك الخوف.وهناك العديد ممن لم يعوا وجود الصفة النكروفيلية في قادتهم، ورأوا فيهم بنّائين، مُخَلّصين، وآباء جيدين. فإذا لم يتظاهر القادة النكروفيليون بأنهم بنّاؤون أو حُماة، سيكون عدد الناس المنجذبين نحوهم بالكاد كافياً لاختبار قوّتهم، وعدد أولئك الذين سيثورون ضدّهم سيكون غالباً كافياً لسقوطهم.

وفي حين تتميّز الحياة بالنمو بأسلوبٍ وظيفي مُرَكّب، يُحب الشخص النكروفيلي كل ما ليس ينمو، وكل ما هو ميكانيكي. يُقاد الشخص النكروفيلي برغبة تحويل العضوي إلى غير عضوي، وإلى مقارَبة الحياة بشكل آلي، كما لو كان كل الأشخاص الأحياء مُجَرَّد أشياء. فتُحَوَّل كل العمليّات والأحاسيس والأفكار الحيّة إلى أشياء، وهنا تصبح الذاكرة بديلاً عن الخِبرة، والامتلاك بديلاً عن الوجود. يستطيع الشخص النكروفيلي الارتباط بشيء ما ـ بوَردة أو بشخص ـ في حال واحدة هي: امتلاكه. وبالتالي يغدو أي تهديد لما يمتلكه تهديد لَه هو نفْسَه. فإذا فقدَ ما يمتلكه فقدَ اتّصاله بالعالَم. وهذا هو سبب وجود رد الفعل الغريب الذي يتبدّى في استعداده لخسارة حياته بدلاً من خسارة ملكيّته، حتّى لو كان بفقده للحياة التي يمتلكها سينتهي وجوده هو. إنّه يُحب التحكّم، وفي سياق هذا التحكّم هو يقتل الحياة. هو خائفٌ بعمق من الحياة، لأنّها غير قابلة للخضوع لأية سيطرة بحكم طبيعتها. فالمرأة التي ادّعت بشكل خاطئ كونها أُم الطفل في قصّة حُكم سليمان، هي مثال نموذجي لهذا الميل. إنّها تُفَضّل امتلاك نصف طفل ميّت على فقدان طفل حي. تعني العدالة لشخصٍ نكروفيلي تقسيماً صحيحاً، وهو يُرَحِّب بالقتل أو

الموت لصالح ما يدعوه عدالةً. "النظام والقانون" بالنسبة إليه هما صنمان، وكل ما يُهدِّد النظام والقانون يشعر به كما لو كان هجوماً شيطانيّاً على قيمه السامية.

ينجذب الشخص النكروفيلي إلى الليل والعَتمة. وفي الأسطورة والشعر ينجذب إلى الكهوف أو إلى عمق المحيط، أو تمّ وصفه كأعمى[14]. (يُمَثِّل سُكان الكهوف في قصّة إبسن "Peer Gynt" مثالاً جيّداً، هم عميان، يعيشون في الكهوف، وقيمتهم الوحيدة هي نرجسيّة أي شيء "مُخَمّر منزليّاً" أو "مصنوع منزلياً"). كل ما يبتعد عن الحياة أو موَجّه ضدّها يجذبه. هو يريد العودة إلى عتمة الرَحم، وإلى ماضي الوجود اللاعضوي أو الحيواني. اتّجاهه الأساسي نحو الماضي، وليس نحو المستقبَل الذي يكرهه ويخاف منه. ويرتبط بهذا تعطّشه لليقين. إلا أنّ الحياة عنده لا تتمتّع أبداً باليقين، كما أنّها ليست أبداً قابلة للتنبّؤ، ولا للسيطرة. ولجعلها قابلةً للسيطرة يجب تحويلها إلى الموت. الموت، في الواقع، هو اليقين الوحيد في الحياة.

تبدو الميول النكروفيلية بأوضح شكل لها عادةً في أحلام الناس. وتتناول هذه الأحلام الجريمة، الدّم، الجُثث، الجماجم، والغائط. وأحياناً تحوّل الناس إلى آلات، أو التصرّف كآلات. وقد يظهر حلم عرَضي من هذا النمط لدى عديد من الناس بدون أي عرَض نكروفيلي. أمّا لدى النكروفيليين فتكون هذه الأحلام متكرّرة ومتواترةً.

يمكن غالباً تمييز الشخص شديد النكروفيلية من مظهره، فهو بارد، ويبدو جلده ميّتاً، وغالباً ما يبدو على وجهه تعبير من قد شَمّ

---

[14]- إنّ المعنى الرمزي للعمى مختلفٌ تماماً عن معناه عندما تعني "تبصّراً حقيقياً".

رائحةً سيّئة. (يمكن مشاهدة هذا التعبير بوضوح في وجه هتلر). هو مُنَظّم، مهووس، موسوس. وقد قُدِّمَ هذا النموذج النكروفيلي للعالَم في شخص "ايخمان Eichmann". كان ايخمان مفتوناً بالنظام البيروقراطي والموت. وتمثَّلت قِيَمه المطلَقة بالطاعة وعمل المُنَظَّمة الصحيح. وقد نَقل اليهود كما نَقَل الفحم الحجري. أمّا كونهم بشراً فقد كان بالكاد ضمن مجال رؤيته، ومن هنا كان طرح مسألة ما إذا كره أم لم يكره ضحاياه، مسألةً في غير محلّها.

إلا أنّ الأمثلة على الشخصية النكروفيلية لا تأتي فقط من المحققين، والمختبئين "The Hiders"، وأمثال ايخمان. إذ هناك عدد من الأشخاص الذين لا يمتلكون لا الفرصة ولا القدرة على القتل، ومع ذلك تعبِّر نكروفيليتهم عن نفْسها في أشكال أقلّ إيذاءً بكثير ـ على الأقل من المنظور السطحي ـ وكمثال عليها يمكننا أن نتناول الأم التي ستبقى دوماً مهتمّةً بمرض ابنها، وفشله، وعلامات مستقبله المظلم. وفي ذات الوقت لن تتأثّر بأي تغيّر جيّد لديه، ولن تستجيب لفرح طفلها، كما لن تلاحظ أي شيء جديد ينمو في داخله. وقد نلاحظ أنّ أحلامها تتناول المرض والموت والجثث والدّم. هي لا تؤذي طفلها بأي شكلٍ واضحٍ، ومع ذلك فقد تخنق ببطء فرحه بالحياة، وإيمانه بالنمو، وأخيراً ستنقل إليه عدوى ميلها النكروفيلي الخاص.

كثيراً ما يتعارض التوجُّه النكروفيلي مع العديد من الميول المقابلة، الأمر الذي يؤدي إلى توازن فريد. وكمثال بارز على هذا النمط من

الشخصيّة النكروفيلية يمكننا تناول "كارل يونغ". ففي سيرته[15] المنشورة بعد وفاته، قدّم دليلاً واضحاً على هذا. حيث غالباً ما امتلأت أحلامه بالجثث والدّم وعمليّات القتل. وكمظهر نموذجي لميله النكروفيلي في الحياة الواقعية سأذكر مايلي: أثناء بناء منزل يوتغ في "بولينغن" تم اكتشاف جثة جندي فرنسي كان قد غرق منذ 150 عاماً عندما غزا نابليون سويسرا. وقد التقط يونغ صورةً للجثّة وعلّقها على جدار بيته. وقد دفنه وأطلق ثلاث طلقات على قبره كتحيّة عسكرية. قد يبدو هذا الموقف من الناحية السطحية غريباً نوعاً ما، أو لا أهمّيّة له إطلاقاً. إلا أنّه في الواقع أحد تلك السلوكيّات "الهامّة" التي تعبّر عن ميل كامن، بوضوح يفوق ما تستطيع السلوكيات الهامّة القصديّة، التعبير عنه. وقد لاحظ فرويد بنفسه الميل للموت لدى يونغ منذ البداية. فعندما كانا يستعدّان لركوب السفينة نحو الولايات المتحدة، تكلم يونغ مطوّلاً حول الجثث المحفوظة جيّداً التي تم اكتشافها في المستنقعات قرب هامبورغ. وقد انزعج فرويد من نوع الحديث هذا، وأخبرَ يونغ أنّه تحدّثَ كثيراً عن الجثث لكونه ممتلئاً في لاوعيه بتمنيات موته (هو فرويد). في المقابل أنكر يونغ هذا باستياء، إلا أنّه مع ذلك وبعد عدة سنوات ـ تقريباً أثناء انفصاله عن فرويد ـ واجه هذا الحلم الغريب. شعرَ أنّه يتوَجّب عليه قتل "سيغفريد"، فخرَجَ وبيده بندقيّة، وعندما ظهر سيغفريد على قمّة الجبل قتله. ثمّ شعر بالخوف الشديد، والرعب من فكرة احتمال كشف جريمته. إلا أنّه ولحسن حظه هطل

---

[15] - C.G.Yung : Memories,Dream,Reflections,ed.by Aniela Jaffe,New York:Pantheon Books,1963. قارن مع مناقشتي لهذا الكتاب في مجلة العلوم الأمريكية، عدد كانون الأول لعام 1963.

مطرٌ غزير، غسل كل آثار الجريمة. استيقظ يونغ مفكّراً أنه يجب أن يقتل نفسه ما لم يتمكّن من فهم ذاك الحلم. وبعد بعض التفكير، توَصّل "للفهم" التالي: قتل سيغفريد يعني قتل البطل في أعماقه، وهو ما يعبّر عن تواضعه هو. كان التغيير البسيط من سيغموند إلى سيغفريد كافياً ليُمَكّن شخصاً، مهارته العليا هي تفسير الأحلام، من إخفاء المعنى الحقيقي لهذا الحلم عن نفسه. فإذا سأل أحدٌ نفسه: كيف أمكنَ لكبتٍ شديدٍ كهذا أن يظهر، سيكون الجواب هو أنّ الحلم مظهر لتوجهه النكروفيلي، وباعتبار أنّ هذا التوجّه بأكمله قد تمّ كبته، لم يكن ليونغ القدرة على وعي معنى حلمه. ومما يتناسب مع هذه الصورة هو فتنة يونغ بالماضي، التي نادراً ما ظهرت باتجاه الحاضر والمستقبَل. وانّ الحجارة كانت مادّته المفضّلة، وأنّه عندما كان طفلاً حلم بالله يُسقط قطعة روثٍ كبيرة على كنيسة مؤدّياً إلى تدميرها. أمّا تعاطفه مع هتلر ونظريّاته العنصريّة فليس سوى تعبير آخر عن شغفه بالناس المحبين للموت.

على أيّة حال، كان يونغ شخصاً مبدعاً بشكل غير عادي، والإبداع هو النقيض التّام للنكروفيليا. وكان حَلّ هذا التناقض الذي في داخله هو موازنة قواه التدميرية مع رغبته وقدرته على الشّفاء، وبجعل اهتمامه بالماضي، وبالموت والتدمير، الموضوع الرئيسي لأبحاثه اللامعة.

قد أكون أوحيت في وصفي هذا للميل النكروفيلي بأن كل المظاهر الموصوفة يجب أن تتواجد بالضرورة في الشخص النكروفيلي. وقد يكون من الصحيح أن هذه المظاهر المتنوّعة مثل: الرغبة بالقتل، عبادة القوّة، الانجذاب إلى الموت والقذارة، الساديّة، والرغبة

بتحويل العضوي إلى لا عضوي من خلال "النظام"، هي جميعاً جزء من نَفس الميل الأساسي. ومع ذلك هناك العديد من الفوارق الهامّة بالنسبة لقوّة هذه الميول. فقد يكون أي مظهر من المظاهر المذكورة أكثر بروزاً لدى شخص ما منه لدى غيره. كما أن درجة كون الشخص نكروفيلياً مقارنةً بأوجهه البيوفيلية، ودرجة وعي الشخص لميوله النكروفيلية أو فهمه لها، تختلف إلى حد كبير من شخص إلى آخر. إلا أنّ مفهوم النمط النكروفيلي ليس أبداً مجرّدَ تجريدٍ أو خلاصةٍ لميول سلوكيةٍ متفاوتة. فالنكروفيليا تمثّل توجّهاً أساسياً. إنّها الجواب لحياة تتناقض بشكل كامل مع حقيقة الحياة. وهي الميل الأكثر مرضيّةً وخطورةً على الحياة بين الميول التي تتوافر لدى الإنسان. إنها الانحراف الحقيقي: فأثناء وجودك حيّاً، ليست الحياة هي ما تحب، بل الموت. ليس النمو بل التدمير. ويعبّر النكروفيلي، في حال تجرّأ على وعي ما يشعر به، عن شعاره في الحياة بقوله: "يحيا الموت".

يتمثّل نقيض الميل النكروفيلي في الميل البيوفيلي، الذي يتمثّل جوهره في حُب الحياة مُقابل حُب الموت. وكما هي الحال مع النكروفيليا، لا تنشأ البيوفيليا عن صِفةٍ واحدة، بل تُمثّل توجّهاً إجماليّاً، طريقةً كاملةً للوجود والكينونة. وهي تتجلّى في عمليات الشخص الجسديّة، وفي عواطفه وفي إيماءاته. ويُعبّر الميل البيوفيلي عن ذاته في الإنسان ككل. يتجلّى الشكل الأكثر جوهريّةً لهذا الميل في ميل كل الكائنات الحية لأن تعيش وتحيا. أمّا بالنسبة لافتراض فرويد حول "غريزة الموت"، فإنني أتّفق مع افتراض العديد من علماء الأحياء والفلاسفة أنّ محاولة الحياة والحفاظ على الوجود هي صِفة

ملازمة لكل مادّةٍ حيّة. وكما عبّر عن ذلك "اسبينوزا": "كل شيء يحاول ـ طالما أنه ذاته ـ الحفاظ على وجوده الخاص والمثابرة عليه". (Ethic,III,Prop.VII). وقد دعا هذه المحاولة والسعي بالجوهرالأساسي للشيء موضع النقاش. (مرجع سبق ذكره و VIIProp).

نشاهد هذا الميل للحياة في كل المادة الحية حولنا، من العُشب الذي يشقّ الصخر ليحصل على الضوء ويحيا، إلى الحيوان الذي يُقاتل حتى النهاية لينجو من الموت، إلى الإنسان الذي يفعل أي شيء تقريباً للحفاظ على حياته.

يُعتبرُ الميل للحفاظ على الحياة والقتال ضدّ الموت، الشكل الأكثر أساسيّة للميل البيوفيلي، وهو شائعٌ في كل المادّة الحيّة. وبقدر ما هو ميلٌ للحفاظ على الحياة، وصراعٌ ضدّ الموت، فإنّهُ يُمَثّل فقط أحد أوجه دافع الحياة. أمّا الوجه الآخر فهو أكثر ايجابيّةً: حيث تتمتّع المادّة الحيّة بالميل للاندماج والتوحّد، وهي تميل للالتحام بكيانات مختلفة ومتعارضة، وللنمو بشكل مُركّب. ويُعتبر الاتحاد والنمو الموَحّد سِمَةً لكل العمليات، من تلّك الخاصّة بالخلايا إلى الخاصّة بالتفكير والأحاسيس.

إنّ التعبير الأكثر أساسيّةً عن هذا الميل هو الالتحام بين الخلايا والكائنات، بدءاً من اتحاد خليّة لا جنسية وصولاً إلى الاتحاد الجنسي لدى الحيوانات والبشر. ويرتكز الاتحاد الجنسي لدى هذا الأخير على الانجذاب بين قُطبَي الذكر والأنثى. وتُشكّل قطبيّة الذكر والأنثى قلب الحاجة لانصهار تعتمد عليه حياة الجنس البشري. ويبدو أنّه لهذا السبب ذاته منحًت الطبيعة الإنسان اللذة الأشد قوّةً

في اتّحاد القطبين. أمّا من الناحية البيولوجيّة، فتظهر نتيجة هذا الاتّحاد عادةً في خلق كائن جديد. وبالتالي فإنّ دورة الحياة هي دورة اتّحاد وولادة ونمو، كما أن دورة الموت هي توقّف النمو والتفكّك والانحلال.

على أيّة حال، لا تعبر حتى الغريزة الجنسية ـ التي تخدم الحياة من الناحية البيولوجية ـ عن البيوفيليا من الناحية النفسيّة. ويبدو أنّه من الصعب العثور على أي انفعال شديد لا يرتبط بالغريزة الجنسيّة. فالغرور، والرغبة بالثروة، والمغامرة، وحتى الانجذاب للموت، كلّ ذلك يمكنه استخدام تلك الغريزة لخدمته. فلماذا يحتاج هذا الأمر لكل هذا التمعُّن والتأمّل؟ قد يُغرينا التفكير بأنّ مكر الطبيعة هو ما جعلَ الغريزة الجنسية مطواعةً إلى هذا الحد الذي يمكنها من التكيّف مع أي نوعٍ من الرغبة الشديدة، حتى ولو كانت مُعاكِسَةً للحياة نفسها ومناقضةً لها. إلا أنّه أيّاً يكن السبب، بالكاد يمكن الشك بحقيقة الارتباط بين الرغبة الجنسية والتدميرية. (وقد أشار فرويد إلى هذا المزيج، خصوصاً أثناء نقاشه لاختلاط غريزة الموت بغريزة الحياة، كما تظهر في السادية والمازوخية). إنّ الساديّة والمازوخيّة وأكل الجثث وأكل البراز هي جميعاً انحرافات، ليس لأنها تنحرف عن المعايير المعتادة للسلوك الجنسي، بل لأنها تَدُلّ على انحرافٍ واحدٍ أساسي: المزج بين الحياة والموت[16].

[16]- تشدد العديد من الطقوس التي تتناول انفصال النظيف (الحياة) عن غير النظيف (الموت)، أهميّة تجنّب هذا الانحراف.

يمكن اكتشاف التجلّي الكامل للبيوفيليا في التوجّه التكاثريّ.[17] حيث ينجذب الشخص الذي يحب الحياة بكل جوارحه نحو عملية الحياة والنمو بكل ميادينها. وهو يُفضّل البناء على الثبات والاحتفاظ. إنّه قادر على التجوال ويفضّل رؤية ما هو جديد على حساب أمان اكتشاف ثبات القديم. كما أنّه يحب مغامرة العَيش أكثر من عيشه لحياة مضمونة. ومقاربته للحياة وظيفية أكثر منها آليّة، وهو يرى الكل بدلاً من الأجزاء فقط، كما يرى البُنى بدلاً من المجموع. كما أنّه يريد التطبّع والتأثّر بالحب والعقل، وبمثاله، وليس بالقوة، ولا بتفكيك الأشياء، ولا بالأسلوب البيروقراطي لإدارة الناس كما لو كانوا أشياءً. وأخيراً، هو يستمتع بالحياة وبكل مظاهرها بدلاً من مجرّد إثارتها.

للأخلاق البيوفيلية مبدؤها الخاص في الخير والشر. الخير هو كل ما يخدم الحياة، والشر هو كل ما يخدم الموت. الخير هو تكريم للحياة[18]، وهو كل ما يعزز الحياة، والنمو والانفتاح. أما الشر فهو كل ما يكبت الحياة ويخمدها، ويُضيّق عليها، مقطّعاً إياها إلى أجزاء. الفرح فضيلة والحزن خطيئة. إنّ وعي الشخص النكروفيلي ليس وعي من يرغم نفسه على الامتناع عن الشر وفعل الخير. وهو ليس الأنا الأعلى الذي وصفه فرويد، إنّه ليس بمراقبٍ صارم يستخدم السادية ضد ذاته لصالح الفضيلة. أما الوعي البيوفيلي فيحفّزه

---

[17]ـ قارن مع مناقشة الميل التكاثري في كتاب اريشفروم " الإنسان من أجل ذاته" Erich Fromm : Man for Himself (New York: Holt,Rinehart and Winston ,1947)

[18]- هذه هي أطروحة ألبرت شفايتزر الرئيسية، وهو أحد أعظم ممثلي حب الحياة، سواء في كتاباته أم شخصه.

الانجذاب إلى الحياة والفرح. ويتركّز الجهد الأخلاقي على تقوية الجانب المحب للحياة لدى المرء. لهذا السبب لا يعاني البيوفيليون الندم ولا الذنب، التي ليست ـ في نهاية التحليل ـ إلا وجوهاً لكره الذات والحزن. وهو ينقلب بسرعة إلى الحياة ويحاول فعل الخير. وتعتبر أخلاق اسبينوزا مثالاً حيّاً على الأخلاق البيوفيلية: "المتعة هو يقول "بذاتها ليست سيئة بل خيّرة. في المقابل، الألم بذاته سيئ" (Ethic ,IV ,Prop,XLI). ويتابع بنفس الروح: "لا يشغل الموت من تفكير إنسان حرٍ سوى أقل حيّز، وحكمته هي تأمّل للحياة وليس للموت" (مرجعٍ سبق ذكره , Prop.LXVIII). حب الحياة يكمن خلف كل الصيَغ المختلفة للفلسفة الإنسانية. وفي أشكالها المفاهيمية المتنوعة تصب هذه الفلسفات في منحى اسبينوزا نفسه. فهي تعبّر عن مبدأ أنّ الإنسان العاقل يحب الحياة، وأن الحزن خطيئة والفرح فضيلة، وأنّ هدف الإنسان في الحياة هو الانجذاب إلى كل ما هو حي والابتعاد بنفسه عن كل ما هو ميّت وميكانيكي.

لقد حاولت تقديم صورةٍ للميلين النكروفيلي والبيوفيلي في شكلهما النقيين. إلا أن هذين الشكلين النقيين نادران طبعاً. فالنكروفيلي النقي مجنون، والبيوفيلي النقي قديس. ومعظم الناس هم خليط من الاثنين، وما يهمّنا هو أي الميلين سائد لدى الشخص. إذ أن أولئك الذين يسود لديهم الميل النكروفيلي سيقتلون الجانب البيوفيلي فيهم شيئاً فشيئاً، وهم غالباً لا يكونون واعين لميل حب الموت لديهم، لذلك تقسو قلوبهم، ويتصرفون بأسلوب يجعل من حبهم للموت استجابةً منطقيّةً وعقلانية لما اختبروه. في المقابل، من يسود لديهم

حب الحياة، سيُصدمون عندما يكتشفون مدى قربهم من "وادي ظِل الموت"، وقد توقظ لديهم هذه الصدمة الحياة. لذلك من الهام جدّاً أن نفهم، ليس فقط مدى قوة الميل النكروفيلي لدى الشخص، بل ومدى وعيه له أيضاً. فإذا اعتقد أنه مقيم في أرض الحياة بينما هو يحيا في أرض الموت، فسيكون قد ضاع بالنسبة للحياة، إذ لا أمل له بالعودة إطلاقاً.

يطرح وصف الميلين النكروفيلي والبيوفيلي سؤالاً حول علاقة هذه المفاهيم بمفهوم فرويد عن غريزة الحياة "الإيروس" وغريزة الموت. من السهل هنا رؤية التشابه. عندما اقترحَ فرويد تجريبياً وجود ثنائية هذين الدافعين في الإنسان، كان متأثّراً ـ وخصوصاً تحت تأثير الحرب العالمية الأولى ـ بقوة الدوافع التدميرية. وقد نقّح نظريته القديمة التي تعارض الغريزة الجنسية فيها غرائز الأنا (كلاهما تخدمان البقاء، وبالتالي أهداف الحياة) لصالح فرضيّة أن كلاً من الكفاح من أجل الحياة والكفاح من أجل الموت متأصّلان في مادّة الحياة نفسها. وفي كتابه "ما وراء مبدأ اللذة" (1920)، عبّر فرويد عن إمكانية وجود مبدأ وراثي عرقي قديم سمّاه "الإكراه التكراري repetition compulsion". يعمل هذا الأخير على استعادة الحالة السابقة وإعادة الحياة العضوية إلى الحالة الأصلية للوجود اللاعضوي. قال فرويد: "إذا كان صحيحاً أنّه في زمن متناه في القِدَم، وبأسلوب لا يمكن تصوّره، ظهرت الحياة من مادّةٍ غير حيّة، ثمّ ـ وفقاً لفرضيّتنا ـ ظهرت غريزة ما إلى الوجود، كان هدفها إفناء الحياة مجدّداً وإعادة تأسيس الحالة اللاعضوية للأشياء. فلو ميّزنا في هذه

الغريزة الدافع للتدمير الذاتي في فرضيّتنا، لأمكننا تناول ذاك الدافع كمظهر لغريزة الموت، لا يمكن أن يغيب أبداً عن أية عمليّة حيويّة"[19].

يمكن في الواقع ملاحظة غريزة الموت، إما وهي متجهة نحو الخارج ضد الآخرين، أو وهي متجهة نحو الداخل ضد أنفسنا، وغالباً ما تختلط بالغريزة الجنسية، كما هي الحال في الانحرافات السادية والمازوخية. في مقابل غريزة الموت تظهر غريزة الحياة. وفي حين تتمتّع غريزة الموت (التي تُدعى أحياناً بالثاناتوس في الأدب التحليلي النفسي، على الرغم من أنّ فرويد لم يُسَمّها كذلك أبداً) بوظيفة الفصل والتفكيك، يتمتّع الأيروس بوظيفة ربط ودمج وتوحيد الكائنات مع بعضها، والخلايا ضمنها. وبالتالي فإنّ حياة الفرد هي ساحة حرب لهاتين الغريزتين الأساسيتين: "جهد الأيروس لِضَم المواد العضوية في عمليات توحيد متزايدة دوماً" وجهود غريزة الموت التي تميل إلى عكس ما يحاول الأيروس تماماً فعله.

كان فرويد نفسه قد طرح النظرية الجديدة بترددٍ وكمحاولة تجريبية فقط. وهذا ليس مفاجئاً، باعتبار أنّها ارتكزت على فرضية الإكراه التكراري التي كانت في أحسن الأحوال بحثاً غير مُثبَت. وفي الواقع، لا يبدو أن أياً من الأطروحات المدافعة عن نظريته الثنائية، تجيب على الاعتراضات المرتكزة على الكثير من البيانات المتناقضة. ويبدو أيضاً أن معظم الكائنات الحية تقاتل من أجل الحياة بعزمٍ غير

19 - Freud., New Introductoryon Psycho-Analysis (NewYork: W.W.Norton Co.,1933).

عادي، وهي لا تميل لتدمير أنفسها إلا في أحوال استثنائية. كما أن التدميرية تختلف إلى حدٍ كبير بين فردٍ وآخَر، وبأسلوبٍ يكون فيه الفرق الوحيد هو بين مظاهر غريزة الموت المتجهة نحو الداخل وتلك المتجهة نحو الخارج. ونرى بعض الأشخاص الذين يتميزون بشغفٍ شديدٍ نحو تدمير الآخرين بشكل خاص، بينما لا تبدي الغالبية هذه الدرجة من التدميرية. ولا تُقارن هذه الدرجة الدنيا من التدميرية ضد الآخرين بالدرجة العليا من تدمير الذات، والمازوخية والمَرَض..الخ[20]. فإذا أخذنا بالاعتبار كل هذه الاعتراضات على نظريّات فرويد، لن يُدهشنا رفض عدد كبير من المحللين التقليديين - مثل أو فينيتشل - قبول نظرية غريزة الموت هذه، أو قبولهم لها مؤقتاً بمؤهلات عظيمة.

إنني أقترح تطوير نظرية فرويد في الاتجاه التالي: إنّ التناقض بين الأيروس والتدمير، وبين حب الحياة وحب الموت، هو في الواقع التناقض الأكثر جذريّةً الموجود في الإنسان. وهذه الثنائية ليست إحدى غريزتين متأصّلتين بيولوجياً، وثابتتين نسبياً، وتتصارعان مع بعضهما دوماً حتى انتصار غريزة الموت، بل هي بين الميل الأكثر جذريّةً وبدائية في الحياة - الحفاظ على الحياة -[21] ونقيضها، الذي يظهر عند إخفاق الإنسان بتحقيق هذا الهدف. وفي هذا المشهد تغدو

---

[20]- قارن مع مناقشة الإحصائيات المتعلقة بالانتحار والجريمة في Erich Fromm : The Sane Society (New York: HoltmRinehart and Winston,1955),Chap.1.

[21]- ويحتاط فرويد من الاعتراض الذي يقول إنه "إذا كانت غريزة الموت قويّة جدّاً سيميل الناس بشكلٍ طبيعي إلى الانتحار"، بقوله : "إنّ العضوية تتمنى الموت بأسلوبها الخاص. ومن هنا تنشأ حالة متناقضة : إذ تكافح العضوية الحية بطاقةٍ كبيرة جدّاً ضدّ الأحداث (التي هي مخاطرٌ في الواقع) التي قد تساعدها بتحقيق هدف حياتها بسرعة، بواسطة نوع ما من دائرة القصر" (ما وراء مبدأ اللذة، ص51).

"غريزة الموت" ظاهرةً خبيثة تنمو وتسيطر إلى حدّ عدم ظهور الأيروس. وتمثّل غريزة الموت مرضاً نفسيّاً، فهي ليست جزءاً من بيولوجيا طبيعية، كما رأى فرويد. وبالتالي تشكّل غريزة الحياة الإمكانية الأساسية في الإنسان، في حين تشكل غريزة الموت إمكانيّةً ثانويّةً لديه[22]. وتتطوّر الإمكانية الأساسية في حال توافر شروط الحياة المناسبة، تماماً كما تنمو بذرة في حال توافر شروط الرطوبة ودرجة الحرارة المناسبة..الخ. أما في حال عدم توافر تلك الشروط المناسبة، فإنّ الميول النكروفيلية ستظهر وتسيطر على الشخص.

ما هي الظروف المسؤولة عن النكروفيليا؟ من منظور فرويد، يجب على المرء أن يتوقّع بقاء قوّة الحياة وغرائز الموت ثابتةً، وأنّ هناك بديلاً واحداً لغريزة الموت، هو تحوّلها إما نحو الخارج أو نحو الداخل. وبالتالي تتدخّل العوامل البيئية فقط في الاتّجاه الذي ستسلكه غريزة الموت، وليس في شدّتها. في المقابل، إذا اتّبعنا النظرية المقدّمة هنا، يجب أن نسأل السؤال التالي: ما العوامل المساعدة على تطوير الميول النكروفيلية أو البيوفيلية بشكل عام، ثم بشكل خاص بالنسبة لتزايد أو تناقص شدة الميل لحب الموت لدى فردٍ أو مجموعةٍ ما؟

لا أدّعي امتلاك جوابٍ شافٍ لهذا السؤال الهام. إذ يتمتع تعميق دراسة هذه المشكلة، بالأهميّة القصوى، في رأيي. إلا أنني أستطيع أن أغامر بتقديم بعض الأجوبة المترددة، التي وصلت إليها استنادا

22- قارن مع تحليلي للتدميرية والفرق بين الإمكانيّات الرئيسيّة والثانوية في "الإنسان من أجل ذاته" الفصل 5والقسم A.

إلى خبرتي السريرية في التحليل النفسي، وعلى أساس مراقبة وتحليل سلوكٍ جمعي.

يتمثّل أهم شرطٍ لتطوير حب الحياة لدى طفلٍ ما، بتواجده مع من يحبون الحياة. إن حب الحياة مُعدٍ بقدر ما هو حب الموت. وهو يوصل نفسه بدون كلمات، ولا شروحات، وقطعاً بدون أي وعظ حول واجب حب الحياة. ويتم التعبير عنه بالإيماءات أكثر منه بالأفكار، وبنغمة الصوت أكثر منه بالكلمات. ويمكن ملاحظته في جوِّ الشخص أو المجموعة بأكملها، فضلاً عن القواعد والمبادئ الظاهرة التي يُنظّمون وفقاً لها حياتهم.من بين الشروط الخاصة الضرورية لتطوير النكروفيليا يجب أن أذكر ما يلي: الدفء،التواصل الودود مع الآخرين أثناء مرحلة الطفولة. كما تعتبر الحرية وغياب التهديد، والتعليم من خلال مثل أعلى بدلاً من التعليم عبر الوعظ، من المبادئ الملهمة للقوة والتناغم الداخليين. ويمكن أيضاً أن نذكر هنا التوجيه نحو "فن الحب"، وتحريض التأثير على الآخرين والتأثر بهم، وحثهم على عيش حياة ممتعة وعميقة.إن نقيض هذه الشروط تماماً سيعمّق تطوير النكروفيليا: التربية بين أناس محبين للموت، نقص الإلهام، الخوف، الظروف التي تجعل الحياة روتينية ومملة، النظام الآلي بدلاً من نظام توجهه العلاقات الإنسانية والمباشرة بين الناس.

أما بالنسبة للشروط الاجتماعية لتطوير البيوفيليا، فمن الواضح أنّها نفس الشروط التي تحرّض الميول التي سبق وذكرتها بالنسبة للتطور الفردي. وقد يكون من المناسب مع ذلك ذكر المزيد منها.

قد يكون العامل الأكثر وضوحاً والذي يتوجّب ذكره هو حالة "الوفرة" مقابل "القلّة"، سواء من الناحية الاقتصادية أم النفسية.

فمادامت معظم طاقة الإنسان تستهلك في الدفاع عن نفسه ضد الهجمات، أو في الحماية من الجوع، فيجب الوقوف في وجه حب الحياة وتحريض النكروفيليا. الشرط الاجتماعي الثاني الهام لتطوير البيوفيليا يكمن في القضاء على الظلم. وبهذا أنا لا أشير إلى المفهوم الجامد الذي يعتبر وفقه ظلماً حالة عدم تساوي الناس من حيث الملكية. بل أشير إلى حالة اجتماعية تستغل فيها أية طبقة اجتماعية طبقةً أُخرى، وتفرض شروطها- التي لا تسمح لها بحياة غنيةٍ كريمة - عليها. أو بكلمات أُخرى، حالة عدم السماح لطبقة اجتماعية ما مشاركة الآخرين خبرة العيش الأساسية نفسها. وفي التحليل النهائي، أشير بالظلم إلى حالةٍ اجتماعية لا يكون الإنسان فيها غايةً بذاته، بل وسيلةً لغايات إنسان آخر.

وأخيراً، تعتبر الحرية شرطاً هاماً لتطوير البيوفيليا. إلا أن "التحرّر من القيود السياسية" ليس شرطاً كافياً. إذ أننا إذا أردنا تطوير حب الحياة، يجب أن نخلق "حريّةً لِـ". وهي حرية الإبداع والبناء، حرية البحث والمغامرة. إلا أنّ حريةً كهذه تتطلّب فرداً فعّالاً ومسؤولاً، وليس عبداً أو ترساً في آلةٍ ما.

باختصار، سينمو حب الحياة في مجتمع يتوافر فيه: الأمان (بمعنى الشروط المادية الرئيسية لحياة كريمة غير مهدّدة)، والعدالة (بمعنى أن لا يكون أي إنسان غايةً لأهداف آخر)، والحرية (بمعنى لكل إنسان الفرصة ليصبح عضواً فعالاً ومسؤولاً في مجتمعه). وتعتبر النقطة الأخيرة ذات أهميّة خاصّة. فقد لا يكون حتى المجتمع الذي تسوده العدالة والأمان محرّضاً لحب الحياة إذا لم يتم تعميق النشاط الذاتي المبدع لدى الفرد. فلا يكفي أبداً أن البشر ليسوا عبيداً. إذ لو

كانت الظروف الاجتماعية تعمّق وجود الروبوتات، فلن تكون النتيجة حب الحياة، بل حب الموت. وسنتناول هذه المسألة بتفصيل أكبر عند تناول مشكلة النكروفيليا في العصر النووي، وخصوصاً من حيث علاقتها بالتنظيم البيروقراطي للمجتمع.

لقد حاولت أن أبين أنّ مفهومي النكروفيليا والبيوفيليا مرتبطان بغريزتي الموت والحياة الفرويديتين وليستا مختلفتين عنهما. كما ترتبطان بمفهوم فرويدي آخر هام هو جزء من نظرية الليبيدو، إنّه مفهوم "الليبيدو الشرجي" و"الشخصية الشرجية". لقد نشر فرويد أحد أهمّ اكتشافاته الأساسية في دراسته "الشخصية والإثارة الشرجية" في عام 1909، حيث كتب[23]:

"يستحق الناس الذين أوشك على وصفهم، الاهتمامَ بسبب جمعهم المنتظم للصفات الثلاث التالية: هم مرتّبون وبخيلون وعنيدون. في الواقع تغطي كل من هذه الكلمات سلسلةً أو مجموعةً صغيرةً من السمات الشخصية المتداخلة. حيث تغطي "مرتبون" مفهوم النظافة الجسدية، بالإضافة إلى وعي تنفيذ الواجبات الصغيرة وما يُعتمد عليهم به. نقيضها هو "غير المرَتّب، أو المهمل". وقد يبدو البخل شكلاً مبالغاً فيه من الطمع، في حين قد يمضي العنيد إلى التمرّد، ويمكن للثورة والانتقام أن يكونا سبيله بسهولة. ترتبط الصفتان الأخيرتان ـ البخل والعناد ـ ببعضهما البعض بشكل وثيق أكثر مما تفعلان بالترتيب. مع ذلك يبدو أن ارتباط الصفات الثلاث ببعضها هو أمر لا يقبل الجدل ولا النقاش".

Sigmund Freud (Standard Edition, London : Hogarth Press,1955) -[23]

ثمّ مضى فرويد ليقترح" النظر إلى هذه الصفات الشخصية الثلاث ـ الترتيب والبخل والعناد ـ والتي غالباً ما تكون بارزةً في من كانت لديهم سابقاً إثارةً شرجية، باعتبارها النتائج الأولى والأكثر ثباتاً لتصعيد الإثارة الجنسية " (مرجع سبق ذكره، ص 171). وقد بين فرويد، ومحللون نفسيون آخرون لاحقاً، أن أشكال البخل الأُخرى لا تشير إلى البراز بل إلى المال والقذارة والملكية، وإلى امتلاك مادّةٍ لا فائدة منها. وقد أشاروا أيضاً إلى أنّه غالباً ما تبدي الشخصية الشرجية صفاتٍ سادية وتدميرية. ثمّ وَثّقت البحوث التحليلية النفسية صحّة اكتشاف فرويد بدليل سريري واضح. إلا أنه مع ذلك هناك خلاف في الرأي حول التفسير النظري لظاهرة الشخصية الشرجية، أو "الشخصية الادّخاريّة" كما أدعوها أنا[24]. فقد افترض فرويد ـ بما ينسجم مع نظريته عن الليبيدو ـ أن الطاقة المغذية لليبيدو الشرجي وتصعيدها يرتبطان بمنطقةٍ غلمية شبقية (في حالة الشرج)، وأنه بسبب العوامل البنيوية والخبرات الفردية أثناء مرحلة التدريب على الذهاب إلى المرحاض، يبقى هذا الليبيدو الشرجي أقوى مما هو في حالة الشخص العادي. وهنا أختلف مع فرويد بقدر ما لا أرى أي دليل كافٍ على افتراض أن الليبيدو الشرجي ـ كجزء من الدافع الجنسي ـ هو أساس ديناميكي متحرّك لتطوير الشخصية الشرجية.

وقد قادتني خبرتي الشخصية في دراسة الشخصية الشرجية إلى الاعتقاد بأننا لا نتعامل هنا مع أشخاص مهتمين بعمق بالبراز

---

[24]ـ قارن مع اريشفروم : "الإنسان من أجل ذاته"

ومحبين له، وذلك كجزء من حبهم لكل ما هو ليس حيّاً. فالبراز منتَج يطرحه الجسم في النهاية، ولا فائدة منه بعد ذلك. والشخصية الشرجية تنجذب للبراز كما تنجذب لكل ما ليس منه فائدةً للحياة، مثل الروث، الأشياء عديمة القيمة، الملكية كامتلاك فقط وليس كوسيلةٍ للإنتاج والاستهلاك. أما بالنسبة لأسباب تطوير انجذابٍ كهذا باتجاه ما ليس حيّاً، فما زال هناك الكثير لندرسه. ولدينا ما يدفعنا لافتراض - وبغض النظر عن العوامل البنيوية - الأهمية الشديدة لشخصية الوالدين، وخصوصاً الأم كعامل أساسي. فالأم التي تصرّ على تدريبٍ مرحاضيٍ صارم، والتي تبدي اهتماماً مستمراً بتبوّل طفلها، هي امرأة ذات شخصية شرجية قوية، أي ذات اهتمام قوي بكل ما ليس حياً، وبكلّ ميّت، وهي ستؤثر على طفلها بنفس الاتجاه. وفي نَفس الوقت ستفتقد الفرح في الحياة، وستعيش ميّتةً. وغالباً ما سيساهم قلقها في خلق طفل خائفٍ من الحياة ومنجذبٍ إلى كل ما ليس حيّاً. بكلماتٍ أُخرى، ليس التدريب المرحاضي بذاته - بتأثيره على الليبيدو الشرجي - هو ما سيؤدي إلى تشكّل الشخصيّة الشرجيّة، بل شخصيّة الأم التي بخوفها من أو كرهها للحياة، توَجّه الاهتمام إلى عملية الاطراح، وتقوم بأساليب أُخرى عديدة بتشكيل وتوجيه طاقات الطفل باتجاه رغبة الامتلاك والادّخار.

ويمكن انطلاقاً من هذا الوصف بسهولة رؤية أنّ الشخصيّة الشرجية وفق مفهوم فرويد، والشخصيّة النكروفيلية التي ذكرناها في الصفحات السابقة، تتشابهان إلى حَدٍّ كبير. وفي الواقع، هما متماثلتان من حيث النوعيّة في اهتمامهما بكل ما ليس حيّاً، وبكلّ ميت وولعهما به. الفرق الوحيد بينهما هو في شدّة هذا الولع. وأنا

أعتبر الشخصيّة النكروفيلية شكلاً خبيثاً من بنية الشخصيّة التي تشكّل "الشخصيّة الشرجية" الفرويدية شكلاً حميداً منها. وهو ما يتضمّن عدم وجود حَد واضحٍ دقيق بين الشخصيّتين الشرجيّة

والنكروفيلية، وسيكون من الصعب في أحيانٍ عديدة معرفة ما إذا كنّا نتعامل مع إحداهما أم الأُخرى

في ضوء مفهوم الشخصيّة النكروفيلية، يمكن الربط بين الشخصيّة الشرجيّة الفرويديّة - التي ترتكز على نظرية الليبيدو - وتفكيره البيولوجي المحض الذي ظهر منه مفهوم غريزة الموت. كما توجد الصلة نفسها بين مفهوم "الشخصية التناسلية" لدى فرويد ومفهومه عن غريزة الحياة،و الشخصيّة البيوفيلية من جهةٍ أُخرى. وهذه هي الخطوة الأولى نحو ردم الهوة بين نظريّات فرويد المُبكّرة والمتأخّرة، ونأمل أن يساعدنا إجراء المزيد من الدراسات على مَدِّ هذا الجسر وتوسيعه. وبعودتنا الآن إلى الشروط الاجتماعية للنكروفيليا، يظهر السؤال التالي: ما هي العلاقة بين النكروفيليا وروح المجتمع الصناعي المعاصِر؟ وما هي أهميّة النكروفيليا واللامبالاة بالحياة بالنسبة للتحريض على وقوع حربٍ نوويّة؟

لن أشغل نفسي الآن هنا بكل النواحي المحرّضة لحربٍ حديثة، وهي نواحٍ وُجِدَ الكثير منها في الحروب السابقة كما وجدت بالنسبة للحرب النووية، بل سأنشغل بمشكلةٍ نفسيّة واحدة حاسمة جدّاً بالنسبة للحرب النووية. إذ أيّاً يكن المنطق الكامن خلف الحروب السابقة - الدفاع ضد هجوم، الكسب الاقتصاديّ، التحرر، المجد، الحفاظ على طريقة الحياة - فلن يكون هذا المنطق صحيحاً بالنسبة للحرب النووية. إذ ليس هناك من دفاع، ولا كسب ولا مجد ولا

تحرر، عندما يتحوّل نصف البشريّة على أقل تقدير إلى رماد خلال ساعاتٍ قليلة، وعندما تُدَمّر كل المراكز الثقافية، وتبقى فقط حياة وحشية يحسد الأحياء فيها الأموات[25].

فلماذا إذًا،على الرغم من كل هذا، تستمر التحضيرات لحرب نووية جديدة بدون أي احتجاجٍ حقيقي فعّال؟ وكيف لنا أن نفهم عدم انضمام المزيد من الأمهات والأطفال إلى ذاك الاحتجاج؟ كيف لأناس لديهم الكثير ليعيشوا من أجله، أو يبدون كذلك، لا يهتمون بما يكفي لمسألة تدمير كل شيء؟ هناك العديد من الأجوبة[26]. ومع ذلك لا يُقَدِّم أيٌّ منها تفسيراً شافياً ما لم يتضمّن ما يلي: أنّ الناس ليسوا خائفين من التدمير الكلي لأنّهم لا يحبون الحياة. أو لأنهم لا مبالون بالحياة، أو حتى قد يكونون منجذبين للموت.

تبدو هذه الفرضيّة مناقضة لكل افتراضاتنا السابقة حول حب الناس للحياة وخوفهم من الموت. كما أنّ حضارتنا - أكثر من أيّة حضارة أُخرى - تزوّد الناس بكمٍ هائل من الإثارة والمتعة. ولكن قد يكون من الصحيح التساؤل حول ما إذا كانت متعتنا وإثارتنا مختلفة تماماً عن فرح ومتعة الحياة؟

من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن أُشير إلى التحليل السابق لميلي حب الحياة وحب الموت. فالحياة نموٌّ مركّب، وبحكم

---

[25]- لا أستطيع قبول تلك النظريات التي تحاول إقناعنا بأن 1- القتل المفاجئ لستين مليون أمريكي لن يحمل تأثيراً مدمّراً وعميقاً على حضارتنا. أو 2- سيستمر وجود هذه العقلانية بين الأعداء حتى بعد بدء الحرب النوويّة، بحيث يشنون الحرب وفق قواعدٍ تمنع التدمير الكلي.

[26]- يبدو أن أحد الأجوبة الهامة يكمن في حقيقة أن الناس قلقون بعمق - مع أن معظمهم قلقٌ بشكل غير واع - في حياتهم الشخصية. إذ تخلق المعركة المتواصلة من أجل تسلق السلم الاجتماعي والخوف من الفشل حالة دائمة من القلق والإجهاد الذي يجعل الشخص العادي ينسى تهديد وجوده الخاص ووجود العالم من حوله.

طبيعتها لا يمكن إخضاعها والسيطرة عليها والتنبّؤ بها. وفي عالم الحياة قد يتأثّر الآخرون بقوى الحياة مثل الحب، التحفيز، والقدوة. ويمكن اختبار الحياة فقط في تجليّاتها الفرديّة، في الشخص بذاته، كما في طير أو زهرة. بالتالي ليس هناك من حياةٍ "للجماعات"، كما أنّه ليس هناك من حياةٍ مُجَرّدة. لقد أصبحت مقاربتنا للحياة في هذه الأيام أكثر ميكانيكيةً. وغدا هدفنا الأساسي إنتاج الأشياء، وفي سياق عبادة الأشياء قمنا بتحويل أنفسنا إلى سلع. حيث يُعامَل الناس كأرقام. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا ليس ما إذا كانوا يُعاملون بلطفٍ ويُغَذّون جيّداً (فالأشياء أيضاً يمكن أن تُعامل بلطف). السؤال هو ما إذا كان الناس أشياء أم كائنات حية. يُحب الناس الأدوات الميكانيكية أكثر من الكائنات الحيّة. وبالتالي فإنّ مقاربة الإنسان هي تجريد ذهني.نحن نهتم بالناس كأشياء، وذلك من حيث صفاتهم الشائعة وفي القواعد الإحصائية لسلوك الجماعات، وليس في أفرادٍ أحياء. ويتضافر كل هذا مع تزايد دور الطرُق البيروقراطية. وفي مراكز الإنتاج الكبرى، والمدن الكبرى، والبلدان الكبرى، يُدار الناس كما لو كانوا أشياء. يُحَوّل الناس ومدراؤهم إلى أشياء، وهم يطيعون قوانين الأشياء. إلا أنّه لم يُقدّر للإنسان أن يكون شيئاً، بل هو يُدَمّر تماماً إذا أصبح شيئاً. وقبل حدوث ذلك، يصبح يائساً ويرغب بقتل كل الحياة.

في عالمٍ صناعيٍ شديد التمركز ومُنَظّمٌ بشكل بيروقراطي، تُجرى الاختبارات بحيث يستهلك البشر أكبر قدر ممكن، ووفق اتّجاهاتٍ قابلة للتنبّؤ ومربحة. ويتمّ تنميط ذكائهم وشخصيّتهم وفق اختباراتٍ يتزايد دورها بشكلٍ مستمر، تختار العاديّ وغير المغامر بدلاً من

الأصيل والجريء. وقد خلقت الحضارة الصناعية البيروقراطية ـ التي انتصرت في أوروبا وأمريكا الشمالية ـ نمطاً جديداً من الإنسان. نمطاً يمكن وصفه "بالإنسان المؤسساتي Organization man"، مثل الإنسان الروبوت، والإنسان المستهلك homo consumnes. وهو في الواقع الإنسان الآلي. وبهذا أعني إنساناً أداةً، هو منجذب بشدّة إلى كل ما هو ميكانيكي، ومتأهّب ضدّ كل ما هو حي. ومن الصحيح أنّ مُعِدّات الإنسان البيولوجية والفيزيولوجية تزوّده بدوافع جنسيّة قويّة، وأنّه حتى الإنسان الآلي مازال يمتلك رغباتٍ جنسيّة ويبحث عن النساء. إلا أنّه لا شكّ أبداً في أنّ اهتمام الإنسان الأداة بالنساء قد تقلّص إلى حدٍّ كبير. ويُشير أحد أفلام الكارتون النيويوركيّة بشكل ظريفٍ إلى هذه الحقيقة، حيث تحاول مندوبة مبيعات بيع صنفٍ من العطر إلى زبونة شابّة فتوصيها بما يلي: "إنّ رائحته مثل سيّارةٍ رياضيّة". في الواقع، سيوافقنا أي مراقب ذكَر اليوم على أنّ هذا الكارتون أكثر من أن يكون مزحةً ذكية. إذ هناك عدد كبير من الرجال المهتمّين بالسيّارات الرياضيّة، ومُعِدّات التلفاز والإذاعة، والسفر عبر الفضاء، وأي نوعٍ آخر من الأدوات، أكثر من اهتمامهم بالنساء، والحب والطبيعة والطعام. وهناك عدد كبير ممن تحرّضهم وتثيرهم الأشياء اللاعضويّة والميكانيكية أكثر مما تفعل الحياة. كما أنّه ليس من المحال أبداً افتراض أنّ الإنسان الآلي أو الميكانيكي homo mmechanicus هو أكثر فخراً وافتتاناً بالأجهزة التي تقتل ملايين الناس عبر مسافاتٍ قد تبلغ عدّة آلافٍ من الأميال خلال دقائق، من خوفه واكتئابه من إمكانيّة حدوث تدمير هائل كهذا. ومع ذلك ما يزال الإنسان الميكانيكي يستمتع بالجنس

والشراب. إلا أنّه يلتمس كل هذه الملذّاتٍ ضمن إطار الميكانيكي وغير الحي. وهو يتوقّع أنّه لابدّ من وجود زر ما، إذا تمّ ضغطهُ، سيجلب السعادة والمتعة والحب. (لقد ذهبَ الكثيرون إلى محلّل نفسي تحت وهم أنّه يستطيع تعليمهم أين يجدون ذاك الزر). هو ينظر إلى النساء كما ينظر إلى السيّارات: هو يعرف الأزرار الصحيحة لتشغيلها، وهو يستمتعٍ بقدرته على جعلها "تُسابق"، في حين يبقى هو مراقباً بارداً متفرِّجاً. ويغدو الإنسان الميكانيكي أكثر اهتماماً بالتعامل مع الآلات منه بالمشاركة في الحياة والاستجابة لها. ومن هنا يصبحُ لا مبالياً بالحياة، ومفتوناً بكل ما هو ميكانيكي، لينجذب أخيراً إلى الموت والتدمير الكلّيّ.

لِنُفكِّر بالدور الذي يلعبه القتل في صالح تسليتنا. فالأفلام والمجلات والجرائد ممتلئة بالإثارة لأنها مليئة بأخبار التدمير والسادية والوحشية. ويعيش ملايين الناس حياةً رتيبةً ولكن مريحة، ولا شيٍء يثيرهم أكثر من رؤية أو قراءة حوادث القتل، سواءً كانت جريمةً ما أم حادثاً مميتاً في سباق سيّارات. أليس هذا دليلاً على مدى العمق الذي وصل إليه هذا الافتتان بالموت؟ أو فَكِّر بتعابير مثل "مثارٌ حتى الموت"، أو "أموت لـ" أفعل هذا الشيء أو ذاك، أو تعبير "هذا يقتلني". وفَكِّر باللامبالاة بالحياة الذي يتجلّى في معدّل حوادث السير لدينا.

باختصار، إنّ العقلَنة، والتقدير الكمّي، والتجريد، وتزايد البيروقراطيّة، والتجسيد - وهي صفات المجتمع الصناعي الحديث ذاتها تماماً - عند تطبيقها على الناس بدلاً من الأشياء، ليست بمبادئ الحياة، بل مبادئ آلات. ويصبح الناس الذين يعيشون في

نظامٍ كهذا لا مبالين بالحياة، بل وحتى منجذبين للموت. وهم ليسوا واعين لهذا. وإنّهم يستبدلون فرح الحياة برعشات الإثارة، ويعيشون تحت وهم أنهم أحياء جدّاً عندما يسعون خلف امتلاك العديد من الأشياء واستخدامها. ويبيّن عدم الاحتجاج ضدّ الحرب النووية، ونقاشات "علماء الذرّة" حول ميزانيّة التدمير الكلي أو نصف الكلّيّ، إلى أيّ حَدٍّ مضينا سلَفاً في "وادي ظلال الموت".

يُلاحَظ وجود مظاهر التوجُّه النكروفيلي هذه في كافّة المجتمعات الصناعيّة الحديثة، بغض النَظَر عن هياكلها السياسية. فما يجمع رأسماليّة الدولة السوفييتيّة مع رأسمالية الشركات هو أكثر أهمّيّةً من المظاهر التي تفرّق بينهما. إذ أنّ كلا النظامين يتميّزان بمقاربةٍ ميكانيكية بيروقراطيّة، وكلاهما يستعِدّ لإحداث تدميرٍ كلي.

لم يتّضح التشابه بين الازدراء النكروفيلي للحياة والإعجاب بالسرعة وكل ما هو ميكانيكي سو ى في العقود الأخيرة. ومع ذلك فقد تمت ملاحظته منذ عام **1909** والتعبير عنه باختصار من قِبَل "مارينيتّي Marinetti" في كتابه "بيان المستقبليّة":

سنغني حُبّ الخطر، وعادة الطاقة والجرأة.

ستكون العناصر الأساسيّة لشعرنا الشجاعة، والجرأة والثورة.

لقد قام الأدب حتّى الآن بتمجيد النوم والنشوة والسكون المُفَكّر. في حين يجب أن نُمَجّد الحركة الهجومية، والأرق المحموم، والخطوة السريعة المضاعفة، والملاكمة.

نعلن أنّ بهاء العالَم قد أغناه جمال جديد، جمال السرعة. سيّارة سباق، هيكلها مزيّن بأنابيب عظيمة، مثل أفاعٍ ذات نفَسٍ

انفجاري... سيّارة تزأر، وتبدو كما لو كانت تجري على شظايا قنبلة هي أجمل من انتصار "ساموثراس Samothrace".

يجب أن نغني الإنسان الذي يتولّى عجلة القيادة، والذي يشكلّ جذعه المثالي الأرض، متجاوزاً دائرة فلكها.

يجب أن يطلق الشاعر جنونه، بكلّ بهاءٍ وعطاء، لكي يزيد النكهة الحماسيّة للعناصر البدائيّة.

ليس هناك ما هو أجمل من الكفاح. وليست هناك تحفة بلا عدوان. يجب أن يكون الشعر انقضاضاً عنيفاً على القوى المجهولة، آمراً إيّاها بالانحناء أمام الإنسان.

نحن نقف على حافّةٍ عظيمة للقرون كلها! فَلِمَ يجب أن ننظر إلى الوراء، في الوقت الذي يجب أن نخترق بوابات المستحيل المجهولة؟ لقد مات الزمان والمكان البارحة. فقد سبق وعشنا في المطلَق، من اللحظة التي خلقنا فيها السرعة، والأزلي والحاضر دوماً.

نأمل أن نمجّد الحرب، مانحة الصحّة للعالم، والمادية، والوطنية، وذراع الفوضويّة المدمّر، وقيم القتل الجميلة، وازدراء المرأة.

نأمل بتدمير المتاحف، والمكتبات، والقتال ضد الأخلاقيّة، والنسوية، وكل الخِسّة الغيرية والانتهازية.

سنغني الحشود العظيمة في إثارة العمل، واللذة والثورة. وسنغني إبحار الثورات المتعدد، سنغني الألوان في المدن الرأسماليّة، سنغني ارتجاف ورشات العمل والمدافع الليلية تحت الأقمار الكهربائية العنيفة. سنغني المحطات الجشعة التي تبتلع الأفاعي المدخّنة. سنغني للمعامل المعلّقة من الغيوم بخيوط دخانها. سنغني الجسور التي تقفز كبهلوانيين فوق السكاكين الشيطانية للنهار، المستحمّة في

ضوء الشمس. سنغني الصور المغامرة التي تعطّر الأفق. وسنغني وثب القطارات على السكك الحديدية مثل خيول فولاذية عملاقة تلجمها أنابيب طويلة. كما سنغني طيران الطائرات ًالسلس، وصوت مراوحها يهدر كراياتٍ خفّاقة وتهليلِ جمهور متحمِّس[27].

من اللافت هنا والمثير للاهتمام مقارنة تفسير مارينيتي النكروفيلي للتقنية والصناعة، مع التفسير البيوفيلي بالعمق الذي تمنحه قصائد "والت وايتمان". ففي نهاية قصيدته "عبور معدّية بروكلين Crossing Brooklyn Ferry"، يقول:

ازدهري أيتها المدنُ وتكشّفي.. أطلقي هيبتك، واجلبي عروضكِ أنهاراً غزيرةً وفيرة

تمدّدي، وكوني ما لا يمكن أن يكون ما هو أكثر روحانية منهُ

احفظي أماكنكِ وأشياءكِ، حتى لا يدوم شيءٌ كمثلها..

لقد انتظرتم. وأنتم تنتظرون دوماً..أيها الوزراء الجميلون البُكم

وقد استقبلناكم بصدورٍ رحبة وأنتم النهمون دوماً..

لن يستطيع أي منكمً هزيمتنا بعد اليوم، كما لن تستطيعوا كبح أنفسكم عنا

فنحن نستخدمكم، ولا نرميكم أبداً جانباً.. ونحن نزرعكمُ دوماً فينا

فيا لقاماتكم، ويا لحبنا لكم... وفيكم أنتم أيضاً هناك الكمال

وأنتِ تبسطين أعضاءكِ نحو الأزل

كبيرةً أم صغيرة.. أنتِ تبسطين أعضاءكِ باتّجاه الروح.

27- Joshua C.Taylor,Futurism,Doubleday Co.,1909,p.1924.

أو كما في نهاية "أغنية الطريق المفتوح":

كاميرادو، أعطيك يدي!

وأنا أعطيك حبي الذي لا تقارن أية أموالٍ بقيمته،

وأنا أعطيك نفسي قبل الوعظِ والقانون،

فهل تعطيني نفسك؟ هل تسافرين معي؟

وهل يمكن أن نلتصق ببعضنا طيلة العمر والحياة؟ ولم يستطع وايتمان التعبير عن معارضته للنكروفيلية بأفضل مما كتب في هذا السطر:

"أنْ نعْبُرَ (آهٍ، ونحن أحياء، أحياء دوماً)

ونترك كل الجثث خلفنا".

فإذا قارنّا موقف مارينيتي من الصناعة مع موقف والت وايتمان منها، سيتّضح تماماً عدم حتميّة تعارض الإنتاج الصناعي مع مبادئ الحياة. والسؤال هو ما إذا كانت مبادئ الحياة خاضعة لمبادئ المكننة، أو ما إذا كانت مبادئ الحياة هي المبادئ السائدة. من الواضح أن العالَم الصناعي لم يكتشف بعد جواباً على السؤال المطروح هنا: كيف يمكن خلق عالمٍ صناعيّ إنساني في وجه الصناعية البيروقراطيّة التي تحكم حياتنا اليوم؟



IV. النرجسيّة الفرديّة والاجتماعيّة



يُعتَبَر مفهوم النرجسيّة أحد أهمِّ اكتشافات فرويد وأكثرها تأثيراً. وقد اعتبره فرويد نفسه أحد أهم اكتشافاته، واستخدمه في فهم ظواهر مميّزة مثل الذهان ("العصاب النرجسي")، الحب وخوف الخصاء، والغيرة، والساديّة، وأيضاً من أجل فهم ظواهر جماهيرية مثل استعداد الطبقات المقهورة للولاء لحكامها. في هذا الفصل سأواصل السير على خط فرويد الفكري وأدرس دور النرجسية من أجل فهم القومية، والكره القومي، والدوافع النَفسية للتدميرية والحرب.

وهنا سأذكر عبوراً حقيقة أن مفهوم النرجسية لم يلفت سوى بالكاد انتباه يونغ وأدلر، كما لم يحظ لدى هورني بالاهتمام الذي يستحقّه. وحتّى في نظرية فرويد التقليدية وعلاجه، بقي مفهوم النرجسية مقصوراً بشكل محدود جدّاً على نرجسية الطفل والمريض النفسي. وقد يكون حشرٌ فرويد لمفهومه في إطار نظرية الليبيدو هو ما أدّى إلى عدم التقدير الكافي لجدوى المفهوم.

لقد بدأ فرويد وفي نيّته فهم الفصام انطلاقاً من نظرية الليبيبدو. وباعتبار أنّ مريض الفصام لا يبدو أنه يمتلك أية علاقة ليبيدية بالأشياء (سواء في الحقيقة أم في الخيال)، فقد أدّى ذلك بفرويد إلى السؤال التالي: "ما الذي حدث لليبيدو الذي تمّ سحبه من الأشياء

الخارجية في حالة الفصام؟"[28] وكان جوابه: "لقد تمّ توجيه الليبيدو الذي سُحِب من العالم الخارجي نحو الأنا، وقد أدى ذلك إلى ظهور موقفٍ يدعى بالنرجسية" (مرجع سبق ذكره، ص 75). وافترض فرويد أن الليبيدو كله مخزّن في الأنا، كما لو كان في "مستودعٍ عظيم"، ثمّ يتم إمداد الأشياء به، إلا أنه سرعان ما يُسحَب مجدّداً منها ويُعاد إلى الأنا. ثمّ تغيّرت هذه النظرة في عام **1922** عندما كتب فرويد: "يجب أن ندرك أن الهوَ هو المستودع الرئيس لليبيدو". مع أنّه لم يبدُ أبداً أنه قد هجرَ نظرته السابقة[29].

على أيّة حال، ليس للسؤال النظري حول ما إذا كان الليبيدو يبدأ أصلاً في الأنا أم في الهوَ، أيّة أهميّة أساسيّة بالنسبة لمعنى المفهوم ذاته. ولم يقم فرويد أبداً بتعديل الفكرة الرئيسية التي تقول بإنّ الحالة الأصلية للإنسان ـ في طفولته المبكرة ـ هي حالة النرجسية ("النرجسيّة الأوليّة") التي لا توجد فيها حتى أية علاقاتٍ بالعالم الخارجي، ثُمّ في سياق التطوّر الطبيعي يبدأ الطفل بزيادة اتّساع وقوّة علاقاته (الليبيديّة) بالعالَم الخارجي، بل فكرة أنّه في حالاتٍ عديدة (التي قد يكون أكثرها كارثيّة هو الجنون) يقوم بسحب تعلّقه الليبيديّ من الأشياء وتوجيهه رجوعاً إلى أناه (" نرجسيّة ثانويّة").

28- Freud : On Narcissism(Standard Edition , London: Hogarth Press.1959),Vol.XIV.p74

29 - راجع النقاش حول هذا التطور في Freud, AppenixB,Standard Edition,Vol.XIX.pp.63ff>

إلا أنّه حتى في حالة التطوّر الطبيعي يبقى الإنسان إلى حدٍّ ما نرجسيّاً طيلة حياته[30].

كيف تتطوّر النرجسيّة لدى الشخص "الطبيعيّ"؟ لقد رسم فرويد مخطّطاً لخطوط هذا التطوّر الرئيسية، والمقطَع التالي هو تلخيص سريع لاكتشافاته.

يبقى الجنين في الرحم يحيا في حالة نرجسيّةٍ مطلقة. "وبولادتنا" يقول فرويد "نكون قد اتّخذنا الخطوة الأولى من نرجسية مكتفية بذاتها تماماً إلى إدراك العالَم الخارجي المتغيّر وبدء اكتشاف الأشياء"[31]. ويستغرق الأمر شهوراً قبل تمكّن الجنين من وعي الأشياء التي تقع خارجه كما هي، وكونها جزءاً مما "ليس أنا". وبتلقي نرجسيته العديد من الضربات وتزايد اطّلاعه على العالم الخارجي وقوانينه ـ وبداعي الضرورة ـ يُطَوِّر الإنسان نرجسيّته الأصلية إلى "حب الأشياء". ولكن يقول "فرويد" يبقى الكائن البشري نرجسياً إلى حدٍّ ما حتى بعد اكتشافه للموضوعات الخارجية لليبيده"[32]. وفي الواقع يمكن تعريف تطور الفرد وفقاً لفرويد باعتباره تطوّراً من النرجسية المطلقة إلى القدرة على الحب الموضوعي والفهم الموضوعي، وهي قدرة لا تتجاوز حدوداً معيّنة. والشخص "الناضج" الطبيعي هو شخص تناقصت نرجسيته إلى الحد الأدنى المقبول اجتماعياً بدون اختفائها تماماً. إنّ الخبرة اليومية تثبت تماماً ملاحظات فرويد. إذ

Freud,Totem and Taboo(Standard Edition),Vol.XIII,pp.88-89. -[30]

Freud, Group Psychololgy (Standard Edition),Vol.XVIII.p.89. -[31]

Freud,Totem and Taboo(Standard Edition),Vol,XIII,p.89. -[32]

يبدو أننا يمكن أنْ نجد في معظم الناس جوهراً نرجسياً محمياً جيّداً، وهو يتحدّى أية محاوَلة تستهدف تذويبه.

ربّما لن يحصل من ليس مُطّلعاً بشكل جيّد على لغة فرويد التقنية، على فكرةً واضحة عن واقع وطاقةً النرجسية، ما لم يتم تقديم وصف ملموس للظاهرة. وهو ما سأحاول فعله في الصفحات التالية. ترتكز آراء فرويد حول النرجسية على مفهومه عن الليبيدو الجنسي. فكما سبق وأشرت، ثبت أن هذا الليبيدو الآلي يعيق أكثر مما يعمّق تطور مفهوم النرجسية. وأنا أعتقد أن إمكانيات المضي فيه ليبلغ تحقيقه الكامل ستزداد كثيراً إذا استخدم المرء مفهوم الطاقة النفسية التي هي ليست طاقة الدافع الجنسي ذاتها. إنّ من فعلَ هذا حقاً كان يونغ. بل هي تجد حتى بعض التقدير والاهتمام في فكرة فرويد عن الليبيدو اللاجنسيdesexualized libido. ولكن، على الرغم من اختلاف الطاقة النفسية اللاجنسية عن ليبيدو فرويد، فإنّها مثل الليبيدو مفهومٌ طاقي. وهي تتعلّق بالقوى النفسية، التي تغدو مرئيّةً فقط عبر مظاهرها ذات الشدّة المعيّنة والاتجاه المعيّن. تربط هذه الطاقة وتوحّد وتجمع سويّةً الفرد في دخيلته مع الفرد في علاقته مع العالم الخارجي. وحتى إذا لم يتّفق المرء مع فرويد في رأيه المبكر حول كون طاقة الغريزة الجنسية (الليبيدو) ـ وبغض النظر عن دافع البقاء ـ القوة المحرّكة الهامة الوحيدة للسلوك البشري، فإن الفرق ليس كبيراً بالقدر الذي يعتقده الكثيرون. والنقطة الأساسية التي تعتمد عليها النظرية والعلاج اللذان يُسَمّيان بالتحليل النفسي، هي مفهوم ديناميكية وحركية السلوك البشري. أي افتراض أن القوى

المشحونة بقوة تُحرّض السلوك، وأنه يمكن فهم ذلك السلوك والتنبّؤ به فقط من خلال فهم هذه القوى. يُمَثّل هذا المفهوم الديناميكي للسلوك البشري مركز نظام فرويد. كما تمثّل كيفية إدراك هذه القوى نظرياً، ـ سواء وفقاً لتعابير الفلسفة المادّيّة الميكانيكية أم وفقاً لتعابير الواقعية الإنسانية ـ سؤالاً مهمّاً، إلا أنّه سؤال ثانوي بالنسبة للمسألة المركزيّة في التفسير الديناميكي للسلوك البشري.

فلنَصف الآن النرجسية بتناولنا مثالين متطرّفين: "النرجسية الأوّلية" لطفل حديث الولادة، ونرجسية الشخص المجنون. فالطفل لم يرتبط بعَدً بالعالم الخارجي (وفقاً لمصطلحات فرويد لم يتركّز ليبيده خارج الأشياء بعد). بكلمات أُخرى، لم يوجد العالم الخارجي بالنسبة للطفل بعد، وهذا إلى حد أنّه "غير قادر بعد على التمييز بين / أنا/ وما/ ليس أنا/". ويمكن أيضاً أن نقول إنَّ الطفل ليس "مهتماً" كلمة inter ـ esse / أن تكون في/ "بالعالم الذي خارجه. فالعالم الوحيد بالنسبة للطفل هو نفسه: جسده، أحاسيسه البدنية بالدفء والحرارة، عطشه، وحاجته للنوم والتلامس الجسدي.

ولا يُمَثّل الشخص المجنون بالضرورة حالةً مختلفة عن حالة الطفل. ولكن في حين لم يظهر العالم الخارجي كواقعٍ بعَد بالنسبة للطفل،فإنّه قد توقّف بالنسبة للشخص المجنون عن كونه واقعيّاً. أما في حالة الهلوسات، على سبيل المثال، فقد فقدت الحواس وظيفة تسجيل الأحداث الخارجية فيها، إذ هي تُسجِّل الخبرة الذاتية وفقاً لفئات الاستجابة الحسية للمواضيع الخارجية. وفي الوهم الارتيابي تعمل الآليّة ذاتها. حيث يصبح الخوف أو الشك ـ على سبيل المثال

ـ وهما انفعالان ذاتيّان، مُبَرّرَين إلى حد اقتناع الشخص الارتيابي بتآمر الآخرين ضدّه. وهذا هو بالضبط الفرق بينه وبين الشخص العصابي: إذ قد يكون هذا الأخير خائفاً دوماً من كونه مكروهاً ومضطهَداً...الخ، إلا أنه ما يزال يعلم أنّ هذا هو ما يخيفه. أما بالنسبة للشخص الارتيابي فقد تحوّل هذا الخوف إلى واقع.

ويمكن اكتشاف مثال جيّدٍ عن النرجسية التي تقع على الحد بين العقل والجنون، لدى بعضٍ الرجال الذين حازوا قدراً لانهائياً من السلطة. إذ يتقاسم الفراعنة المصريون، والقياصرة الرومان، والبورجوازيون، وهتلر وستالين وتروجيلّو، جميعاً صفاتٍ مشتركة معيّنة.لقد نالوا السلطة المطلَقة. وغدت كلمتهم هي الحكم النهائي على كل شيء، بما فيه الحياة والموت، ويبدو أنْ لا حدَّ هناك لقدرتهم على فعل ما يرغبونه. إنهم آلهةٌ، لا يقيّدهم سوى المرض، والعُمر والموت. وهم يحاولون إيجاد حَلٍ لمشكلة الوجود البشري. لقد حاولوا التظاهر بأنه لا حدود لتوقهم وسلطتهم، فناموا مع عددٍ لا يُحصى من النساء، وقتلوا ما لا يُحصى من الرجال، وبنوا القلاع حيثما حلّوا، و "أرادوا القمر"، "أرادوا المستحيل"[33]. وهذا جنونٌ مُطبِق، حتى لو كان مجرّد محاولةٍ لِحَل مشكلة الوجود بالتظاهر بعدم إنسانيّته. وهو جنونٌ يميل للنمو طيلة حياة الشخص المصاب به. فكلّما حاول أن يكون إلهاً، كلّما عزل نفسه عن الجنس البشري. وسيزيد هذا الانعزال من خوفهِ، ويجعل من كل شخصٍ عدوّاً له،

---

[33]- لقد رسم "كامو" في "كاليغولا" جنون السلطة هذا بدقة هائلة.

ومن أجل الوقوف في وجه هذا الخوف سيتوجّب عليه زيادة سلطته، وقسوتهِ، ونرجسيّته. وحينها لن يكون الجنون القيصري سوى جنون محض سببه أكثر من عامل: فقد لوى قيصر الواقع بقوة سلطته، دافعاً إياه للانحناء أمام خيالاته النرجسية. لقد أجبرَ كل شخص على الاعتراف بهِ إلهاً، وأنّه الأكثر حكمةً وقدرةً بين الرجال. ومن هنا يبدو جنونِ العظمة لديه شعوراً معقولاً. من جهةٍ أُخرى، هناك الكثير ممّن يكرهونه، ويحاولون قتله والتخلّص منه، ومن هنا تبدو شكوكه المرضيّة مُغَلّفةً بنواةٍ من الواقع. ونتيجةً لذلك هو لا يشعر بالانفصال عن الواقع، وبالتالي يستطيع الحفاظ على شيءٍ من سلامة العقل، حتّى لو كان ذلك في حالةٍ خطِرة.

إنّ الذُهانُ حالة نرجسيّة مطلقة، وهي حالة يقطع الشخص فيها كلّ صِلَةٍ مع الواقع الخارجي، ويجعل فيها شخصه هو بديلاً للواقع. وبالتالي يمتلئ تماماً بذاته، ويصبح "إله وعالَم" نفسِهِ. وهذا التبصّر تماماً هو ما سمحَ لفرويد بفتح الطريق لأوّل مرّة أمام فهمٍ ديناميكي لطبيعة الذهان.

على أيّ حال، من الضروري - من أجل من لا يعرف شيئاً عن الذهان - تقديم صورةٍ عن النرجسية كما نجدها لدى الأشخاص العصابيين أو "الطبيعيين". يمكن اكتشاف أحد أكثر أمثلة النرجسية أوّليّةً في موقف الشخص العادي من جسدهِ هو. إذ يُحِب معظم الناس جسدهم ووجههم وهيئتهم، وعندما يُسألون عمّا إذا كانوا يرغبون باستبدالهم بشخص آخر أكثر وسامةً، سيجيبون قطعاً بـِ "لا". وقد يكون من المعبّر أكثر أن نلاحظ أنّ الناس لا يُمانعون إطلاقاً رؤية

وجوههم أو شم رائحتهم (وفي الواقع البعض منهم قد تعجبهم)، في حين سيكون موقفهم معاكساً قطعاً نحو وجوه الآخرين. ومن الواضح تماماً عدم وجود أي حكم جماليّ متضمّن هنا. الشيء ذاته ينطبق عندما يكون الاتّصال بجسد المرء نفسه ساراً، في حين لا يكون كذلك عند التماس مع جسد شخص آخر.

لنتناول الآن مثالاً آخر وأقل شيوعاً عن النرجسية. يتّصل رجلٌ بعيادة الطبيب ويطلب موعداً. ويقول الطبيب إنّه لا يستطيع تحديد موعدٍ له في الأسبوع نفسه، ويقترح موعداً آخر. يصرّ المريض على طلبه موعداً أبكر، وكتفسيرٍ لذلك لا يقول ـ كما للمرء أن يتوَقّع ـ سبب إلحاحه، بل يذكُر أنه يسكن على بعد خمس دقائق من عيادة الطبيب. وعندما يجيب الطبيب أن مشكلة وقته لا تُحَل بقلّة الوقت الذي يستغرقه المريض للوصول إلى العيادة، لا يُبدي هذا الأخير أي تَفَهّم. يواصل إلحاحه بتأكيده أنه قد قدّمَ سبباً جيّداً بما يكفي لتحديد موعدٍ أبكر. فإذا كان الطبيب أخصائيّاً نفسيّاً فسيكون سلفاً قد قطع شوطاً في تشخيص الحالة، أي إنه يتعامل هنا مع شخص شديد النرجسية، أي شخص مريض جدّاً. وليس من الصعب رؤية أسباب ذلك. المريض غير قادر على رؤية وضع الطبيب بغض النظر عن وضعه هو. كل ما يراه هو رغبته هو برؤية الطبيب، وحقيقة أنه بالنسبة له هو، الأمر لا يستغرق كثيراً من الوقت. والطبيب كشخص مستقل لديه حاجاته وجدول مهامه الخاص، غير موجود بالنسبة له. منطق المريض يقول إنه إذا كان من اليسير عليه المجيء، سيكون من اليسير على الطبيب رؤيته. ويجب أن تكون الملاحظة التشخيصية للمريض مختلفة نوعاً ما، فيما لو كان المريض ـ بعد

تفسير الطبيب الأول ـ قادراً على الإجابة "آه أيها الطبيب، طبعاً أرى. أنا آسف. لقد كان من الغباء حقّاً أن أتفوّه بما قلته". في هذه الحالة أيضاً سنكون نتعامل مع شخص نرجسي لا يُفَرِّق للوهلة الأولى بين موقف الطبيب وموقفه، إلا أن نرجسيته ليست بشدّة نرجسية المريض الأوّل. فهو قادرٌ على رؤية واقع الموقف عند لفت انتباهه له، وهو يستجيب وفقاً لذلك. وقد يشعر المريض بالإحراج حالما يراه. أما المريض الأول فلن يشعر أبداً بالإحراج، بل سيرغب بانتقاد الطبيب الذي كان غبياً جداً إلى حد عدم فهم ما يقوله هو.

يمكن بسهولة اكتشاف ظاهرة مماثلة لدى شخص نرجسي يسقط في حب امرأة لا تبادله الحب. سيتعرّض هذا الشخص النرجسي لعدم تصديقه عدم حب المرأة له. وسيبرر: "من المستحيل ألّا تحبّني بينما أنا أحبها إلى هذا الحد"، أو "لم أكن لأحبّها إلى هذا الحد ما لم تكن تحبني هي أيضاً". ثُمّ يمضي قدماً ليبرر عدم استجابة المرأة، بافتراضاتٍ مثل: "هي تحبّني في لا وعيها، وهي خائفة من شدّة حبّها لي، لذلك تريد اختباري وتعذيبي". والنقطة الأساسية هنا ـ كما في الحالة السابقة ـ هي أن الشخص النرجسي لا يستطيع إدراك اختلاف الواقع ضمن الشخص الآخر عنه لديه.

لنتناول الآن ظاهرتين مختلفتين تماماً، ومع ذلك كلتاهما تعبران عن النرجسيّة. هناك امرأة تقضي ساعاتٍ عديدة أمام المرآة كل يوم لتصلح شعرها ووجهها. إنّ ذلك ليس مجرّد غرورٍ تافه. فهي مهووسة بجسمها وجمالها، وجسدها هو الواقع الوحيد الهام الذي تعرفه. وقد تكون اقتربت حقّاً من الأسطورة الإغريقية التي تتحدث عن نرسيس، وهو شاب جميل رفض حب "نيمفاتشو"، والتي ماتت

كسيرة القلب. وقد عاقبه نيميسيس بجعله يسقط في حب خيال صورته في مياه البحيرة. وأثناء ممارسة إعجابه بذاته سقط في البحيرة ومات. تشير الأسطورة الإغريقية بوضوح إلى أنّ هذا النوع من "حب الذات" هو في الحقيقة لعنة، وأنّ شكله المتطرّف سينتهي بتدمير الذات[34]. هناك امرأة أُخرى (قد تكون هي الأولى ذاتها بعد عدّة سنوات) تعاني من وسواس المرض. هي الأُخرى أيضاً مشغولةٌ دوماً بجسدها وإن كان ليس بجعله جميلا، بل بخوفها من مرضه. ما السبب في اختيار الصورة الإيجابية، أو السلبية، هي طبعاً لديها أسبابها. إلا أنّ ما يهم هنا حقّاً أنّه خلف هاتين الظاهرتين يكمن نفس الانشغال النرجسي بالذات، مع بقاءٍ قليلٍ من الاهتمام فقط، يبقى للعالَم الخارجي.

لا يختلف وسواس المرض الأخلاقي بالضرورة عما سبق. فهنا الشخص ليس خائفاً من مرضه أو موته، بل من كونه مذنباً. إنّ شخصاً كهذا سيبقى مشغولاً دوماً بإحساسه بالذنب اتجاه الأشياء التي ارتكب خطأً بحقّها، وبالخطايا التي ارتكبها..الخ. وفي حين قد يبدو للشخص المراقِب ـ ولذاته ـ مخلِصاً جدّاً، وأخلاقياً، بل وحتى مهتماً بالآخرين، يكون الواقع هو أن هذا الشخص ليس مهتماً إلا بنفسهِ، وبإخلاصهِ، وبما قد يقوله الآخرون عنه...الخ. إنّ النرجسية الكامنة خلف وسواس المرض الجسدي والأخلاقي هي ذات نرجسية الشخص المغرور، باستثناء أنها أقل وضوحاً، للعين غير المُدَرّبة.

34- قارن مع حب الذات في "الإنسان من أجل ذاته". لقد حاولت أن أبيّن، أن الحب الحقيقي للذات لا يختلف عن حب الآخرين، وأن "حب الذات" بالمعنى الأناني والحب النرجسي يوجدان فقط في من لا يحب نفسه ولا الآخرين.

ويجد المرء هذا النوع من النرجسية ـ الذي صنّفه ك.أبراهام كنرجسيّةٍ سلبية ـ وخصوصاً في حالات الكآبة، التي تتميّز بأحاسيس عدم الكفاية، الزيف، واتّهام الذات.

ويمكن للمرء في الحياة اليومية رؤية أشكال أقل كارثيّة للميل النرجسي. ويمكن لنكتة شهيرة التعبير عن ذلك بلطف. التقى أحد الكتاب صديقاً له وتحدّثَ معه لوقتٍ طويل عن نفْسهِ.ثمّ قال: "لقد تحدّثتُ مطوّلاً عن نفسي. فلنتحدّث الآن عنك. كيف وجدتَ آخر كتابٍ لي؟". يُعتبرُ هذا الرجل نموذجاً لكثيرين مشغولين سلَفاً بأنفسهم، ولا يبدون سوى قليل من الاهتمام بالآخرين، إلا باعتبارهم أصداء لهم. وهم غالباً حتى لو تصرّفوا بلطفٍ ومساعَدة، يفعلون ذلك لأنهم يحبون رؤية أنفسهم يقومون بهذا الدور. إذ ترتفع طاقتهم عند إعجابهم بأنفسهم بدلاً من إدراك الأشياء من منظور الشخص الذي يساعدونه.

كيف يمكننا معرفة وتمييز الشخص النرجسي؟ هناك نمط واحد يسهل تمييزه هو نمط الشخص الذي يظهر كل علامات الإعجاب بالذات. ويمكننا رؤية أنه عندما يقول بعض الكلمات التافهة يشعر كما لو قال شيئاً ما ذا أهميةٍ عظيمة.وهو عادة لا يصغي لما يقوله الآخرون كما لا يهتم بذلك حقاً. (فإذا كان ذكياً سيحاول إخفاء هذه الحقيقة بطرح أسئلة وجعلها تبدو مثار اهتمامه). كما يستطيع المرء تمييز الشخص النرجسي من خلال حساسيته لأي نوع من النقد. قد يتم التعبير عن هذه الحساسية من خلال إنكار صحة أي نقد، أو الرد بغضب أو اكتئاب. وقد يكون الميل النرجسي في حالات عديدة مختبئاً خلف مواقف مثل البساطة والتواضع. وفي الواقع ليس من

النادر الميل النرجسي لشخص ما لاتخاذ التواضع كموضوع لإعجابه بذاته. وأياً تكن المظاهر المختلفة للنرجسية فإن نقص الاهتمام الأصيل بالعالم الخارجي يشكل سمة مشتركة بين كل أشكال النرجسية[35].

ويمكن أحياناً تمييز الشخص النرجسي من تعابير وجهه. إذ غالباً ما نجد نوعاً من التوهّج والابتسامة، اللذين يُضفيان انطباع العجرفة للبعض، والبهجة الشديدة والثقة والطفولة للبعض الآخر. وغالباً ما تبدي النرجسية نفسها ـ وخصوصاً في أشكالها الأكثر تطرّفاً ـ ببريق خاص في العينين، قد يراه البعض على أنه علامة شبه القداسة، في حين يراه آخرون على أنه علامة شبه الجنون. وهناك الكثيرون من النرجسيين جدّاً الذين يتميّزون بعدم توقّفهم عن الحديث، وذلك غالباً على مائدة الطعام، حيث ينسون تناول طعامهم دافعين الجميع للانتظار جائعين. إذ أن الصحبة أو الطعام هما أقل أهميّةً من "أناهم".

وليس من الضروري أن يعتبر الشخص النرجسي كامل شخصهِ موضوعاً لنرجسيّته. بل غالباً ما يُركّز على وجه جزئي من شخصيّته. على سبيل المثال، شرفهُ، ذكاؤه، مهاراته الجسدية، ذاكرته، مظهره الحسَن (وقد يتقلّص ذلك إلى مستوى تفاصيل مثل شعره أو

---

[35]- ليس سهلاً في بعض الأحيان التمييز بين الشخص النرجسي المغرور، ومَن يقلل من تقدير ذاته. فالأخير يحتاج عادةً إلى مزيدٍ من المديح والإعجاب، ليس لأنه غير مهتم بأي أحدٍ غيره بل بسبب شكه بذاته وسوء تقديره لها. وهناك فرقٌ آخر هام ليس من السهل دائماً الانتباه له: ألا وهو الفرق بين النرجسية والأنانية. فالنرجسية الشديدة تتضمن العجز عن اختبار الواقع في كليّتهِ، والأنانية الشديدة تتضمّن قلة الاهتمام والحب أو التعاطف مع الآخرين وذلك لا يتضمّن بالضرورة فرط تقدير الذات.بكلماتٍ أخرى، الأنانية المتطرفة ليست بالضرورة نرجسية متطرفة. والذاتية ليست بالضرورة عدم رؤية الواقع الموضوعي.

شعر أنفهِ). وقد تشير نرجسيته أيضاً إلى صفات لا يفتخر بها الشخص الطبيعي عادةً، مثل القدرة على الخوف وبالتالي التنبّؤ بالخطر. وسيكون الجواب المناسب "هو" دماغه، شهرته، ثروته، قضيبه، وعيه، وما إلى ذلك؟. وتُمَثِّل كل أصنام الأديان المختلفة أوجهاً جزئيّةً عديدة للإنسان. يكون موضوع النرجسية لدى شخص نرجسي أياً من هذه الصفات الجزئيّة التي تشكل بالنسبة إليه ذاته. فقد يعتبر من تُمثِّل ذاته بالنسبة إليه بملكيّته، أي تهديد لتلك الملكية تهديداً لحياته. من جهةٍ أُخرى، من تُمَثِّل ذاته بالنسبة إليه بذكائهِ، سيصبح واقع قوله شيئاً غبياً جدّاً أمراً شديد الإيلام له، قد يؤدي إلى مزاج اكتئابٍ خطير. وعلى أيّة حال، كلما ازدادت شدة النرجسية كلما قلّ تقبّل الشخص النرجسي لحقيقة فشله، أو لأي نقدٍ من قِبَل الآخرين. وسيشعر فقط بغضبٍ شديد عند ظهور أي سلوك مهين من قبل شخص آخر باتجاهه، أو اعتقاده بأن الآخرين أكثر حساسية وجهلاً من قدرتهم على إطلاق حكم مناسب عليه. (وأنا أفكّر هنا بشخص لامع شديد النرجسية قال عند مواجهته بنتائج اختبار "روشاخ" والذي فشل برسم الصورة المثالية التي لديه عن نفسه، "أشعر بالأسف لعالم النفس الذي أجرى الاختبار، لا بدّ أنّه زوراني (مصاب بجنون الارتياب) جدّاً").

ويجب الآن أن نذكر عاملاً آخر يُعَقّد ظاهرة النرجسية. إذ أنه تماماً كما جعلَ الشخص النرجسي صورته الذاتية موضوعاً لتعلّقه النرجسي، فقد فعلَ الأمر نفسه بكل ما يتعلّق به. لذلك أصبحت أفكاره، ومعرفته، وبيته، بل وحتى الناس الذين هم محطّ اهتمامه، موضوعات لتعلّقه النرجسي. وكما أشار فرويد، فإنّ أكثر الأمثلة

تكراراً هو تعلّق النرجسي بأطفاله. حيث يعتقد العديد من الآباء أنّ أطفالهم هم الأكثر جمالاً، وذكاءً...الخ. مقارنةً بالأطفال الآخرين. ويبدو أنّه كلما كان الأطفال أصغر سنّاً، كلما ازداد هذا الانحراف النرجسي. إنّ الحب الأبوي ـ وخصوصاً حب الأم لطفلها ـ هو إلى حدّ كبير حب الطفل باعتباره امتداداً للمرء نفسه. كما يتميّز حب البالغين بين الرجل والمرأة غالباً بنوعية نرجسية. فالرجل الذي يحب امرأةً، قد ينقل نرجسيته إليها حالما تصبح "ملكه". وهو يُعجَب بها ويُبَجّلها تقديراً لصفاتٍ هو من أسبغها عليها، وبالضبط لكونها جزءاً منه هو يصبح حامل صفاتها غير العاديّة. وغالباً ما يعتقد شخص كهذا بأن كل الأشياء التي يمتلكها مُذهلةٌ وغير عاديّة، و "سيحبّها".

إنّ النرجسيّة هي شغفٌ لا يمكن مقارنة شدّتها في العديد من الأفراد إلا بالرغبة الجنسية والرغبة بالبقاء أحياء. وفي الواقع، تُثبتُ في أحيان عديدة أنها أقوى من كلتيهما. وحتى في الفرد العادي الذي لا تصل لديه شدتها إلى هذا الحد، يبقى هناك قلب نرجسي يبدو أنه غير قابل للتدمير. وبحكم هذا، قد نشكّ في أن الرغبة النرجسية ـ مثلها مثلً الجنس والبقاء ـ تمتلك هي الأُخرى وظيفةً بيولوجية هامّة. وحالما نطرح هذا السؤال يظهر الجواب من تلقاء ذاته. إذ كيف لفردٍ النجاة ما لم تُشحَن حاجاته الجسدية واهتماماته ورغباته بطاقةٍ كافية؟ من الناحية البيولوجية، ومن منظور البقاء، يجب على المرء أن يُضفي على نفسه أهميّةً أعلى بكثير مما يضفيها على الآخرين. فإذا لم يفعل ذلك، فمِن أين له بالطاقة والاهتمام للدفاع عن نفسه ضد الآخرين، والعمل للحفاظ على بقائه، والقتال لنجاته، وفرض

مطالبه على الآخرين؟ بدون النرجسية قد يكون قديساً، ولكن هل يتمتع القديسون بمعدّل بقاءٍ مُرتفع؟ وما قد يكون مرغوباً من منظور روحاني ـ غياب النرجسية ـ قد يكون هو الأكثر خطورةً من المنظور الدنيوي للبقاء. ومن الناحية الغائيّة، يمكننا القول إنّه على الطبيعة منح الإنسان مقداراً أكبر من النرجسية لتمكّنه من فعل ما تتطلّبه ضرورة البقاء. وهذا صحيح بشكلٍ خاص لأنّ الطبيعة لم تزوّد الإنسان بغرائز رفيعة التطوّر كتلك التي وهبتها للحيوان. إذ لا يُعاني الحيوان من "مشكلات" البقاء، لأنّ الطبيعة الغريزية المفطور عليها تتولّى العناية بمسألة البقاء، بحيث لا يحتاج الحيوان للتفكير بها واتّخاذ قرار حول ما إذا كان يرغب أو لا يرغب ببذل أي جهد لتحقيق ذلكً.أما في الإنسان فقد فَقَدَ الجهاز الغريزي معظم فعاليته، لهذا تغدو النرجسية وظيفةً بيولوجية ضرورية جدّاً.

على أيّة حال، حالما نُدرك أن النرجسية تلبي وظيفةً بيولوجية هامة، سيواجهنا سؤال آخر هو: ألا تمتلك النرجسية المتطرّفة وظيفة جعل الإنسان غير مبالٍ بالآخرين، وعاجزاً عن منح المركز الثاني لحاجاته، حينما يكون من الضروري حدوث ذلك من أجل التعاون مع الآخرين؟ ألا تجعل النرجسية الإنسان لا اجتماعياً، وذلك عندما تصل حدّها المتطرّف: الجنون؟ لاشكّ أن النرجسية الفردية المتطرّفة ستُشكّل عائقاً خطيراً أمام كل الحياة الاجتماعية. ولكن إذا كان الأمر كذلك، يجب القول إنّ النرجسية تتعارض مع مبدأ البقاء، لأنّ فرصة الفرد الوحيدة للبقاء تكمن في تنظيم نفسه ضمن مجموعات.إذ بالكاد يستطيع أي شخص حماية نفسه بمفرده ضد كل أخطار الطبيعة التي

تواجهه، كما أنّ هناك عدداً كبيراً من الأعمال التي لن يتمكن من القيام بها إلا في مجموعات.

وقد وصلنا الآن إلى النتيجة المتناقضة التي تقول بضرورة النرجسية للبقاء، وتهديدها له في ذات الوقت. يكمن حل هذه المفارَقة في اتجاهين: الأوّل هو أنّ النرجسية "المثالية" بدلاً من "القصوى" تخدم البقاء. أي تتناقص درجة ضرورة النرجسية من الناحية البيولوجية إلى درجة النرجسية المتوافقة مع التعاون الاجتماعي. أما الثاني فيكمن في حقيقة تحويل النرجسية الفردية إلى نرجسية جماعية، أي جعل القبيلة، أو القومية، أو الدين أو العرق..الخ، موضوعاً للشغف النرجسي بدلاً من كون الفرد هو ذاك الموضوع. وبهذا يتم الحفاظ على الطاقة النرجسية ولكن مع استخدامها لصالح بقاء المجموعة بدلاً من بقاء الفرد. وقبل أن أتناول مسألة نرجسية الجماعة هذه ووظيفتها الاجتماعية، أوَدّ مناقشة "مرَضيّة النرجسية".

يُعتبر تشوّه الحكم المنطقي أشد نتائج التعلّق النرجسي خطراً. إذ يتم اعتبار موضوع التعلّق النرجسي أمراً ثميناً (جيّداً، جميلاً، حكيماً...الخ) وذلك ليس على أساس حكم قيمةٍ موضوعي، بل لِكونه أنا أو لي.و هنا يكون حكم القيمة النرجسي حكماً مسبقاً أو منحرفاً. ويبرّر هذا الحكم المُسبق عادةً بشكل أو بآخر، وقد يكون هذا التبرير مضلّلاً ومخادعاً إلى هذه الدرجة أو تلك، وذلك وفقاً لذكاء وحنكة الفرد المتورّط في ذلك. وفي النرجسية السكّيرة يكون التشوّه واضحاً عادةً. فما نراه هنا شخصاً يتحدّ ث بشكل سطحيّ ومُبتَذَل، ومع ذلك بنفس نبرة وطريقة شخص ينطق أشد الكَلمات أهميّةً وروعةً. من

الناحية الذاتية يبدو أنّه يتمتّع بشعور "قمّة العالَم" البهيج والمفرِح، بينما هو في الحقيقة في حالة تضخيم الذات. وكل هذا لا يعني بالضرورة أنّ تعابير الشخص شديد النرجسية هي مملّة مضجرة. إذ في حال كونه موهوباً أو ذكيّاً، فإنّه سيمنحنا أفكاراً هامّةً، وإذا قيّم تلك الأفكار جيّداً فلن يكون حكمه خاطئاً تماماً. إلا أنّ الشخص النرجسي يميل لتثمين نتاجاته عالياً في أيّة حال. (وفي حالة "النرجسية السلبية" يكون العكس هو الصحيح. إذ يميل هذا الشخص إلى تقليل قيمة أي شيء هو من نتاجهِ، وسيكون حكمه متحيّزاً أيضاً). فإذا كان واعياً لطبيعة أحكامه النرجسية المشوّهة، فلن تكون النتائج سيئةً جدّاً. إذ سيتّخذ موقفاً ظريفاً ـ وهو يستطيع ذلك ـ من تحيّزه النرجسي. إلا أنّ المشكلة تكمن في ندرة هذه الحالة. إذ عادةً ما يكون الشخص مقتنعاً بعدم وجود أي تحيّز، وأنّ حكمه هو حكم موضوعي وواقعي. ويؤدي هذا إلى تشويهٍ شديد لقدرتهِ على التفكير والحكم، باعتبار أنّ هذه القدرة ستضعف أكثر فأكثر عندما يتعامل مع نفسه وماهيّته. من جهةٍ أُخرى سيتحيّز حكم النرجسي ضدّ ما هو "هو" وما "له". فيغدو العالم الخارجي "ليس أنا" سفليّاً، خطيراً، ولا أخلاقيّاً. وبنتهي النرجسي عندئذٍ بتشوّهٍ هائل. إذ يتم الإفراط في تقدير ما هو وما له، وتقليل شأن كل ما هو خارجه، ويغدو تأذي المنطق والموضوعية واضحاً.

أمّا العنصر الأشد مرضيّةً على الإطلاق في النرجسية فهو رد الفعل الانفعالي على أي نقدٍ يستهدف مركز نرجسيته. في الحالة الطبيعية لا يغضب الشخص عند نقد ما يفعله أو يقوله، بشرط أن يكون النقد منصفاً وليس مبنيّاً على نوايا خبيثة. أمّا النرجسي فيردّ على النقد

بغضبٍ شديد. وهو يميل للشعور بأنّ النقد هو هجوم عدائي، وإن طبيعته النرجسية ذاتها ستمنعه من تصوّرٍ كون ذاك النقد له ما يبرره. ويمكن فهم شدة غضبه تماماً، فقط في حال فهمنا لحقيقة انفصال النرجسي عن العالم، وبالتالي لوحدته وخوفه. إن شعور الوحدة والخوف هذا هو ما يحاول النرجسي تعويضه من خلال تضخيم ذاته. فإذا كان هو العالم، فلن يكون هناك أي عالمٍ خارجيٍ يستطيع إخافته. وإذا كان هو كل شيء، فلن يكون وحيداً. وبالتالي، عندما يتم جرح نرجسيته سيشعر بأنّ وجوده بأكمله هو المُهَدّد.و عند تهديد درعه الوحيد ضد الخوف ـ تضخيم ذاته ـ يظهر الخوف مؤدّياً إلى غضبٍ مجنون. وهذا الغضب هو بهذه الشدّة لأنه لا يُمكن فعل أي شيء لتقليص التهديد بتصرّفٍ مناسب. إنّ تدمير النقد هو فقط ما يستطيع إنقاذه من تهديد أمانه النرجسي.

إنّ البديل الوحيد المتوافر للغضب الانفجاري للنرجسي المجروح، هو الاكتئاب. حيث يكتسب النرجسي شعوره بهويّته عبر تضخيم ذاته. وباعتبار أن العالم الخارجي لا يُشكّل مشكلةً له، ولا يستطيع سحقه بجبروته، لأنه قد نجح في جعل ذاته هي العالم، وبشعوره بأنه كامل المعرفة وكامل القوة. فإذا جُرِحت نرجسيته، وإذا لم يستطِع لسبب ما ـ مثل ضعف موقعه الذاتي أو الموضوعي أمام النقد ـ الغضب، يصبح مكتئباً. فهو غير مرتبط ولا مهتم بالعالم، هو لا شيء ولا أحد، باعتباره لم يُطوِّر ذاته كمركز لعلاقته مع العالم. وإذا تمّ جرح نرجسيته إلى حد بعيد لا يستطيع معه الحفاظ عليها، فستنهار أناه، ويكون الانعكاس الذاتي لهذا الانهيار هو الاكتئاب.

ويشير عنصر الحزن والندب في الاكتئاب والسوداوية - برأيي - إلى الصورة النرجسية لـِ "الأنا" الرائعة التي قد ماتت، والتي هي ما يندبه المكتئب.

إنّ خوف النرجسي من الاكتئاب الذي ينتج عن جرح نرجسيّته هو تماماً السبب الذي يجعله يحاول جاهداً تجنّب جروحٍ كهذه. وهناك عدّة طرق ليفعل ذلك. أحدها هو أن يزيد نرجسيته بحيث لا يتمكن أي نقدٍ أو فشل خارجي من إصابة مركزها حقّاً. بكلمات أُخرى، تزداد شدّة النرجسية من أجل مواجهة التهديد. وهو ما يعني أن الشخص سيُحاول شفاء ذاته من تهديد الاكتئاب عبر تزايد شدّة مرضه العقلي إلى حد قد يصل إلى الذُهان.

إلا أنّ هناك حلاً آخر لتهديد النرجسية، وهو أكثر إرضاءً للفرد، مع أنّه أكثر خطراً على الآخرين. يكمن هذا الحل في محاولة تحويل الواقع إلى حد يتوافق فيه مع صورة ذاته النرجسية. ومثال هذا الحل يمكن ملاحظته لدى المخترعين النرجسيين الذين يعتقدون بأنهم قد اخترعوا الحركة السرمديّة، بينما هم في واقع الأمر قد اكتشفوا شيئاً ما على قدر معيّن من الأهمية. يكمن الحل الثاني في الحصول على إجماع شخص آخر، وإذا أمكن حتى على إجماع الملايين. الحالة الأولى هي حالّة الجنون الثنائي (ترتكز بعض الزيجات والصداقات على هذا الانحراف)، أما الثانية فهي حالة الشخصيات العامة التي تمنع تفشي وانتشار ذهانها المحتمل باكتساب تأييد وإجماع ملايين الناس. والمثال الأكثر شهرةً لذلك هو هتلر. إذ نصادف هنا شخصاً شديد النرجسية قد يكون عانى من ذهان لم يسمح له بجعل الملايين

يؤمنون بصورته الذاتية، ولا بأخذ خيالاته المتضخّمة حول " ألفيّة الرايخ الثالث " على محمل الجد، وحتى تحويل الواقع بحيث يبدو لأتباعه بأنه إثبات لما ادّعاه. (وبعد فشله اضطرّ لقتل نفسهِ، إذ لم يحتمل انهيار صورة ذاته النرجسية).

هناك أمثلة في تاريخ القادة المصابين بجنون العظمة الذين "شفوا" نرجسيتهم عبر تحويل العالم ليتناسب معها. ويحاول أناس كأولئك أيضاً تدمير كل نقد، إذ لا يحتملون التهديد الذي يُشكّله صوت العقل عليهم. ومن كاليغولا ونيرون إلى ستالين وهتلر نرى دوماً أنّ الحاجة لإيجاد المؤمنين، وتحويل الواقع بحيث يناسب نرجسيتهم، وتدمير كل نقد، هو شديدٌ جدّاً ويائس جدّاً، لكونه محاولةً لمنع انتشار الجنون. وللمفارقة، إنّ عنصر الجنون والهوس لدى قادةٍ كهؤلاء هو ما يجعلهم ينجحون. إذ يمنحهم قدراً من اليقين والتحرّر من الشك مؤثّراً جدّاً في الإنسان العادي. ومن النافل القول إنّ الحاجة لتغيير العالم وكسب الآخرين ليتشاركوا أفكارهم وأوهامهم يتطلّب مواهب وإبداعات يفتقر لها الشخص العادي ـ سواء كان ذهانياً أم لم يكن ـ ومن الهام أثناء مناقشة مرَضيّة النرجسية التمييز بين شكلين للنرجسية: حميد وخبيث. في الشكل الحميد يظهر موضوع النرجسية نتيجةً لجهود الشخص. وبالتالي قد يمتلك النرجسي فخراً نرجسياً بعمله كنجّار، أو كعالم، أو كمزارع. وبقدر ما يكون موضوع نرجسيته شيئاً يجب أن يعمل عليه، بقدر ما يُوازن باستمرار اهتمامه الحصري بعمله وإنجازه "هو"، باهتمامه بسيرورة العمل نفسها والمادّة التي يعمل عليها. وبالتالي فإنّ آلية النرجسية الحميدة هي آلية فحص الذات. والطاقة التي تحث العمل هي إلى حدٍ كبير ذات

طبيعة نرجسية، إلا أن حقيقة أنّ العمل نفسه يخلق ضرورة ارتباطها بالواقع، تكبح تلك النرجسية باستمرار وتبقيها محدودةً. وقد تفسّر هذه الآلية سبب وجود العديد من النرجسيين الذين يتميزون في الوقت ذاته بإبداعٍ هائل.

أما في حالة النرجسية الخبيثة، فلا يكون موضوع النرجسية أي شيء يفعله الشخص أو ينتجه، بل شيئاً يمتلكه. على سبيل المثال جسمه، مظهره، صحّته، ثروته،...الخ. وتكمن الطبيعة الخبيثة لهذا النمط في حقيقة افتقاره للعنصر الإبداعي الذي نجده في النمط الحميد. فإذا كنتُ "عظيماً" بسبب صفةٍ ما "أمتلكها"، وليس بسبب شيء ما أنجزته، لن أحتاج للارتباط بأي شخص أو شيء آخر. كما لن أحتاج لبذل أي جهد. وفي محاولة الحفاظ على صورة عظَمتي أعزل نفسي شيئاً فشيئاً عن الواقع، وأزيد من شحنة النرجسية لدي من اجل ضمان أفضل حمايةٍ لي من خطر انكشاف أناي المتضخّمة نرجسياً كنتاجٍ لمخيّلةٍ فارغة. وبالتالي فإنّ النرجسية الخبيثة ليست محدودة ذاتياً، هي ذاتوية بقدر ما هي كارهة للغرباء. ومن قد تعلّمَ الإنجاز لا يستطيع المساعدة بالاعتراف بحقيقة إنجاز الآخرين لأشياء مماثلة بأساليب مماثلة. حتى ولو أقنعته نرجسيته بأنّ إنجازه أعظم من إنجاز الآخرين. في حين لن يجد من لم ينجز شيئاً صعوبةً في تقدير إنجازات الآخرين، ليضطرّ بذلك إلى عزل نفسه في إطارٍ من بهاءٍ نرجسي يتزايد أكثر فأكثر.

لقد وصفنا حتى الآن آليات النرجسية الفردية: الظاهرة، وظيفتها البيولوجية، وإمراضيتها.و يُفتَرَض بهذا الوصف أن يُمكّننا الآن من فهم ظاهرة النرجسية الاجتماعية، ودورها كمنبعٍ للعنف والحرب.

أما النقاش التالي فسيتركّز على ظاهرة تحوّل النرجسية الفردية إلى نرجسية جماعية. ويمكننا البدء بملاحظة حول الوظيفة الاجتماعية للنرجسية الجماعية توازي الوظيفة البيولوجية للنرجسية الفرديّة. فمن منظور أيّة جماعة مُنَظّمة تريد البقاء، من الهام للجماعة أن يشحنها أعضاؤها بطاقة النرجسية. إذ يعتمد بقاء أية جماعة إلى حدٍّ ما على حقيقة اعتقاد أعضائها بأهميتها بقدر أهمية حيواتهم هم أو أكثر، بالإضافة إلى اعتقادهم بأخلاقيتها، أو حتى تفوّقها مقارنةً بالآخرين. بدون تركيز نرجسيٍ كهذا لدى الجماعة ستتناقص الطاقة الضرورية لخدمة الجماعة، أو حتى للتضحية في سبيلها، إلى حدٍّ كبير.

ونلاحظ عند تقصّينا آليات النرجسية الجماعية ظواهر مماثلة لتلك التي وجدناها سابقاً عند دراسة الصلة بين شكلي النرجسية الحميد والخبيث. فإذا كان موضوع النرجسية الجماعية هو الإنجاز، فستحدث نفس العملية الجدلية التي ناقشناها سابقاً. إذ تخلق الحاجة لتحقيق شيء ما إبداعي ضرورة مغادرة الدائرة المغلقة لذاتوية الجماعة، والاهتمام بالموضوع المراد تحقيقه. (فإذا تمّ تحقيق الإنجاز الذي تسعى خلفه الجماعة، فسيكون الأثر المفيد للجهد المنتِج حقّاً غائباً إلى حدٍّ كبير). من جهةٍ أُخرى، إذا كان لنرجسية الجماعة موضوع هو الجماعة ذاتها، تألقها، إنجازاتها الماضية، صحة أعضائها الجسدية، فلن تتطوّر عندئذٍ الميول المعاكِسة السابقة، وسيزداد الميل النرجسي والخطر اللاحق باستمرار. وغالباً ما يكون كلا العنصرين في الواقع مختلطان.

هناك وظيفة اجتماعية أُخرى للنرجسية الجماعية، لم نناقشها حتى الآن. إنّ مجتمعاً يفتقر لثراء كافٍ لجميع أعضائه، أو نسبةٍ كبيرةٍ منهم، هو مضطرٌ لتزويد أولئك الأعضاء برِضىً نرجسي من النمط الخبيث إذا أراد منع حلول عدم الرضى فيهم. ويُعتبر الفخر النرجسي بالانتماء للجماعة منبع الرضى الوحيد - وغالباً الأكثر فعاليّةً - لأولئك الفقراء ثقافياً واقتصاديّاً. ولأنّ الحياة غير "هامّة" بالنسبة لهم، ولا تقدّم لهم إمكانات تطوير الاهتمامات، فقد يؤدي ذلك بهم إلى تطوير شكلٍ متطرّفٍ من النرجسية. ويمكن أن نشاهد في النرجسية العرقية الموجودة في ألمانيا هتلر وجنوب أمريكا أمثلةً جيدةً عن هذه الظاهرة في السنوات الأخيرة. في كلا المثالين كان قلب الشعور بالتفوّق العرقي - وما يزال - هو الطبقة الوسطى الدنيا. وثمّة إرضاء واحد فقط لهذه الطبقة المتراجعة في ألمانيا وأميركا الجنوبية والمحرومة من الناحيتين الاقتصادية والثقافية، بلا أي أمل واقعي بتغيّر وضعها (لأنها عبارة عن بقايا شكل اجتماعي أقدم وفي طريقه للزوال): تضخيم صورتها عن ذاتها باعتبارها المجموعة الأكثر إثارةً للإعجاب في العالم كله، وكونها متفوّقة على مجموعةٍ عرقيّةٍ أُخرى توصَمُ بأنها دنيا. يشعر عضو جماعةٍ متراجعةٍ كهذه، كما يلي: "مع أنني فقير وغير مثقّف، أنا شخص هام لأنني أنتمي للجماعة الأكثر إثارةً للإعجاب في العالَم - أنا أبيض، أو /أنا آري /".

يُعتبر تمييز النرجسية الجماعية أصعب من تمييز النرجسية الفردية. إذ لنفترض شخصاً يقول للآخرين: "أنا (وعائلتي) أكثر الناس إثارةً للإعجاب في العالم، نحن وحدنا النظيفون، الأذكياء، الخيرون، والشرفاء، وكل الآخرين قذرون، أغبياء، غير شرفاء،

وغير مسؤولين"، سيعتقد معظم الناس أنه فظ، غير متوازن، أو حتى مجنون. إلا أنّه إذا قام أحد المتعصّبين بمخاطَبة جمهور من المستمعين، مستبدلاً كلمة "أنا" و"عائلتي" بـِ "الأمّة" (أو: العِرق، الدين، الحزب السياسي...الخ)، فسيتم مدحهُ والثناء عليه والإعجاب به من قِبَل عديدين نظراً لحبّه لوطنه، أو حبّهِ لله،..الخ. وستستاء الأمم والأديان الأُخرى، على أيّة حال، من كلامٍ كهذا، لسبب واضح ألا وهو أنه قد تمّ ازدراءهم. أما ضمن المجموعة المختارة المفضّلة، فتُمتَدَح نرجسية كل شخص، وتعني لهم حقيقة موافقة ملايين الناس على هذه التعابير أنها منطقية ومعقولة. (ما يعتبره معظم الناس "منطقياً" هو ما تم الاتفاق عليه، إذا لم يكن بين الجميع فعلى الأقل بين عدد معتبر من الناس. وكلمة "منطقي" لا علاقة لها إطلاقاً - بالنسبة لمعظم الناس - بالمنطق، بل بالإجماع). وبقدر ما تحتاج الجماعة ككل للنرجسية الجماعية من أجل بقائها، ستُعمّق مواقفها النرجسية وتضفي عليها جدارة كونها فاضلة هي بالذات.

لقد اختلفت الجماعة التي يمتد الموقف النرجسي ليشملها، من حيث البنية والحجم عبر التاريخ. ففي العشائر أو القبائل البدائية قد تتضمّن عدّة مئات فقط من الأعضاء، والفرد هنا ليس "فرداً" بعد، بل ما يزال مرتبطاً بالزمرة الدموية "بروابط أساسية"[36] لم يتم تحطيمها بعد. وهنا يقوي الارتباط النرجسي العشيرة بحكم حقيقة عدم وجود أعضائها عاطفياً خارج إطار العشيرة.

---

[36]_ قارن مع مناقشتي للروابط الأساسية في "الهروب من الحرية".
. Erich fromm : Escape from Freedom (New York: Holt,Rinehart & Winston,1941)

نلاحظ أثناء تطور الجنس البشري تزايد متواصل لعملية الدمج الاجتماعي. حيث تخلي الجماعة الصغيرة الأصلية المرتكزة على الارتباط الدموي، مجالها لصالح جماعاتٍ أكبر ترتكز على اللغة المشتركة، والحد الاجتماعي المشترك، والإيمان المشترك. ولا يعني تزايد حجم الجماعة بالضرورة تناقص الصفات المرضية النرجسية. فكما سبق ولاحظنا تعتبر النرجسية الجماعية "للبيض" و "الآريين" خبيثةً بقدر ما هي النرجسية المتطرّفة لشخص واحد. ومع ذلك نلاحظ عموماً في سياق عملية الدمج الاجتماعي التي تؤدي إلى تشكّل جماعاتٍ جديدة، أنّ الحاجة للتعاون مع العديد من الناس الآخرين والمختلفين وغير المرتبطين بين بعضهم بروابط الدم، تميل لكبح وإبطال الشحنة النرجسية ضمن الجماعة. وهذا يصحّ أيضاً في سياق آخر، سبق وناقشناه عند بحث الصلة مع النرجسية الفرديةً الحميدة: بقدر ما يؤدي تزايد حجم الجماعة (الأمة، الولاية، الدين) إلى جعلها موضوعاً لفخرها النرجسي بإنجاز شيء ما قيّم في ميادين الإنتاج الفني أو العقلي أو المادي، ستميل سيرورة العمل ذاتها في هذه الميادين إلى تقليص الشحنة النرجسية. ويُعتبر تاريخ الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أحد الأمثلة العديدة على المزيج الفريد للنرجسية والقوى المضادّة ضمن جماعةٍ كبيرة. لقد تمثلت العناصر المواجهة للنرجسية ضمن الكنيسة الكاثوليكية، أولاً وقبل كل شيء، في مفهوم عالمية الإنسان، والدين "الكاثوليكي" لم يَعُد بعد الآن دين قبيلة أو أمّة معينة. ثانياً، فكرة التواضع الشخصي التي نتجت عن فكرة الله ورفض الأوثان. حيث يتضمّن وجود الله عدم إمكانية أن

يكون أي إنسان هو الله، وعدم القدرة المطلقة والعلم المطلق لأي فرد. وهو بالتالي يضع حدوداً لعبادة الإنسان النرجسية لذاته. إلا أنّه في ذات الوقت قامت الكنيسة بتغذية نرجسيةٍ شديدة.إنّ أعضاء الكنيسة، معتقدين أن الكنيسة هي فرصة الخلاص الوحيدة وأن البابا هو ممثل المسيح، قادرون على تطوير نرجسية بلغت شدّتها حدَّ عضويّتهم في مؤسسةٍ غير عاديّةٍ كهذه. وقد حدث الشيء ذاته في العلاقة مع الله. ففي حين يُفترَض بكلية علم وكلية قدرة الله أن تقود الإنسان إلى التواضع، غالباً ما قام الأفراد بمماثلة أنفسهم بالله، مطوّرين بذلك درجةً غير عادية من النرجسية في سياق عملية المطابَقة تلك.

وقد حدث الالتباس ذاته بين وظيفة النرجسية وعدم النرجسية في كافّة الأديان الأخرى العظيمة: البوذية، اليهودية، الإسلام والبروتستانتية. وقد سبق وذكرتُ الدين الكاثوليكي ليس لكونه مثالاً شهيراً فقط، بل وأيضاً لأن الكنيسة الكاثوليكية كانت الأساس الذي ارتكزت عليه كل من الحركة الإنسانية والنرجسية الدينية العنيفة المتعصّبة في ذات الفترة التاريخية: القرنين الخامس والسادس عشر. لقد تحدّثَ الإنسانيون ضمن الكنيسة وخارجها باسم إنسانيةٍ كانت نبعاً للمسيحية. فقد بَشّر "نيقولا كوسا Nicholas of Cusa" بالتسامح الديني مع كل البشر، وعلّمَ "فيتشينو" أن الحب هو القوّة الأساسية للخلق كله، وطالب "ايراسموس" بالتسامح المتبادل ونشر الديموقراطية في الكنيسة، بينما تحدّث " توما س مور " - المُنشَق - ومات دفاعاً عن مبادئ العالمية والأخوة الإنسانية.و تحدّثَ "بوستل"

ـ استناداً إلى الأسس التي وضعها نيقولا وايراسموس ـ عن السلام العالمي والوحدة العالمية، بينما تحدّثَ "سيكولو" ـ بعد بيكو ديلا ميراندولا ـ بحماس عن كرامة الإنسان وعقله وفضيلته وعن قدرته على حماية نفسه بنفسه. لقد تحدّثَ هؤلاء الرجال — والكثيرون غيرهم الذين ترعرعوا في تربة الحركة الإنسانية المسيحية ـ باسمِ العالمية، والأخوّة الإنسانية، والكرامة والعقل. وقاتلوا دفاعاً عن السلام والتسامح[37].

لقد وقفَت في وجههم قوى التعصّب على كلا الجانبين: من جهة "لوثر" ومن جهة الكنيسة. وقد حاول الإنسانيون تجنّب الكارثة، إلا أن المتعصّبين ربحوا المعركة أخيراً. وكان الاضطهاد الديني والحرب ـ التي بلغت أوجها في حرب السنوات الثلاثين الكارثية ـ ضربةً للتطوّر الإنساني، ما زالت أوروبا تتعافى منه حتى الآن (لا يستطيع المرء منع نفسه من التفكير بالستالينية، التي ستُدَمّر الحركة الإنسانية الاشتراكية بعد ذلك بثلاثمائة عام). وإذا عدنا بذاكرتنا إلى فترة الكره الديني في القرنين السادس والسابع عشر، فستبدو لا عقلانيّتها واضحة تماماً. فقد تحدّثَ كلا الطرفين عن الله والمسيحِ والحب، واختلفوا فقط في النقاط ذات الأهمية الثانوية ـ مقارنةً بالمبادئ العامّة ـ ومع ذلك فقد كره كل منهما الآخر، وكان كل منهما مقتنعاً بأن الإنسانية تنتهي على جبهات إيمانه الديني الخاص. إنّ جوهر فرط تقدير كل منهما لموقعه الخاص وكراهيّته لكل

---

[37]ـ قارن مع العمل الممتاز لـ Friedrich Heer, Die Dritte Kraft (S.Fischer Verlag, 1960)

ما يختلف عنه، هو النرجسية. نحن "رائعون" وهم "خسيسون"، نحن "أخيار" وهم "أشرار". وكان أي انتقاد لعقيدة أيٍّ منهما يُعتبر هجوماً شريراً وغير محتمَل. أما انتقاد الطرَف الآخر فاعتُبِرَ محاولةً صالحة لمساعدته على العودة إلى الحقيقة.

وبدءاً من عصر النهضة فصاعداً تطوّرت كل من القوّتين العظيمتين المتعاكستين ـ النرجسية والحركة الإنسانية ـ كلٌّ بشكل منفصل عن الأُخرى، وفي طريقها الخاص. ولسوء الحظ سبقَ تطوّر النرجسية الجماعية إلى حدّ كبير تطوّر الحركة الإنسانية. وبينما بدا في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة أن أوروبا كانت مستعدّةً لظهور حركة إنسانية دينية وسياسية، فقد أخفقَ ذاك الوعد بالتجسّد. وظهرت أشكال جديدة من النرجسية الجماعية لتسود خلال القرون التالية. لقد اتّخذت هذه النرجسية الجماعية أشكالاً متنوّعة: دينية وقومية وعرقية وسياسية. البروتستانتيون ضد الكاثوليكيين، والفرنسيون ضدّ الألمان، والبيض ضدّ السود، والآريون ضدّ غير الآريين، والشيوعيون ضدّ الرأسماليين. وباختلاف محتوياتها، سنتعامل هنا من الناحية النفسية مع نفس الظاهرة النرجسية وتدميريتها وتعصّبها الناتج[38].

وفي حين يستمر نمو النرجسية الجماعية، كان نقيضها ـ الحركة الإنسانية ـ يتطوّر أيضاً. وفي القرنين الثامن والتاسع عشر ـ من اسبينوزا إلى لايبنتز إلى روسّو إلى هيردر إلى كانت إلى غوته إلى ماركس

---

[38]ـ هناك أشكال أخرى غير ضارة من النرجسية الجماعية الموَجّهة نحو جماعاتٍ صغيرة مثل: المحافل والطوائف الدينية الصغيرة. وفي حين قد لا تكون درجة النرجسية في هذه الحالات أقل من درجتها في تلك المجموعات الأكبر، فإن هذه النرجسية أقل خطراً، ببساطة، بسبب ضعف قوة الجماعات المنخرطة فيها، وبالتالي ضعف قدرتها على الإيذاء.

ـ كان الفكر الذي طوّرَ الجنس البشري فكراً حمل كل فرد منه كل الإنسانية في داخلهِ، وقال بضرورة عدم وجود أية مجموعات تدّعي امتلاكها امتيازات خاصّة بها استناداً إلى تفوّقها الجوهري. ثم أتت الحرب العالمية الأولى كضربة قاسية للحركة الإنسانية، سامحةً بظهور حاجةٍ ملحّة للنرجسية الجماعية: الهيستيريا القومية في كل البلدان المتحارِبة، التعصّب الغربي ضد الشيوعية، العرقية الهتلرية، عبادة الحزبِ الستالينية، التعصّب الهندوسي والإسلامي. وقد أدّت مظاهر النرجسية الجماعية المختلفة بالعالم إلى شفير الدمار الكلي".

كرد فعل على هذا التهديد للحركة الإنسانية، يمكن اليوم مشاهدة نهضة هذه الحركة في كل البلدان، و بين ممثلي العقائد المختلفة. وهناك إنسانيون جذريون بين اللاهوتيين الكاثوليك والبروتستانت، وبين الفلاسفة الاشتراكيين وغير الاشتراكيين. وأمام خطر الدمار الشامل، هل ستكون أفكار ومُثُل الإنسانيين الجدد والروابط التي خُلقت بين كل البشر عبر وسائل الاتصالات الحديثة، هل ستكون كافية لإيقاف آثار النرجسية الجماعية؟ إنّه سؤال قد يُحدّد مصير الجنس البشري بأكمله.

إنّ تزايد شدّة النرجسية الجماعية ـ فقط عبر الانزياح من النرجسية الدينية إلى القومية إلى العرقية إلى الحزبية ـ هو في الواقع ظاهرةٌ مُدهشة. أوّلاً بسبب تطوّر القوى الإنسانية منذ عصر النهضة، وهو ما سبقَ وناقشناه. ثانياً بسبب تطوّر الفكر العلمي الذي يُقلل من قيمة وشأن النرجسية. حيث تتطلب الطريقة العلمية الموضوعية والواقعية، رؤية العالم كما هو، وليس تشويهه من خلال رغباتنا

ومخاوفنا. كما تتطلّب التواضع اتّجاه حقائق الواقع، والتخلّي عن كل آمال المعرفة الكلية والقدرة الكلية. إنّ الحاجة للتفكير النقدي، والتجريب، والإثبات، والموقف الشكّاك، هي جميعاً سمة مميّزة للسعي العلمي، وهي تماماً طرُق التفكير التي تميل لمواجهة الميل النرجسي. لطريقة التفكير العلمي بلا شَك تأثيرها على تطور الحركة الإنسانية الجديدة المعاصرة، وليس صدفةً أنّ معظم علماء الطبيعة البارزين في أيامنا هذه هم إنسانيون. إلا أنّ الكثرة الغالبة من الرجال في الغرب لم تلمسهم أبداً طريقة التفكير العلمي النقدي، وإن كانوا قد "تعلّموا" الطريقة العلمية في المدرسة أو الجامعة. وحتّى معظم الاختصاصيين في حقل العلوم الطبيعية ظلّوا "تقنيين"، ولم يكتسبوا "موقفاً علمياً". أما بالنسبة لمعظم الناس، فقد كانت الطريقة العلمية التي تعلموها ضئيلة الأهمية. وعلى الرغم من إمكانية القول إنّ التعليم العالي قد مال لتليين وتعديل النرجسية الفردية والجماعية إلى حَدٍ ما، فإنّه لم يمنع معظم الناس "المتعلّمين" من الانضمام بحماس إلى الحركات القومية والعرقية والسياسية التي ليست سوى تعبير عن النرجسية الجماعية المعاصرة.

كما يبدو أنّ العلم - في المقابل - قد خلقَ موضوعاً جديداً للنرجسية هو: "التقنية". فقد منحَ الإنسان فخر كونه خالقاً لأشياء كانت مجرّد أحلام حتى أمدٍ قريب، فهو مكتشف الراديو، التلفاز، الطاقة النووية، السفر عبر الفضاء، وقد يكون مدمّر العالم كله، إلا أنّه بذلك أعطاه أيضاً موضوعاً جديداً لتضخيم ذاتٍ نرجسي. وعند دراسة مشكلة تطور النرجسية هذه ككل في التاريخ الحديث، يُذكَّر

المرء بعبارة فرويد حول أنّ كوبرنيكوس وداروين وهو نفسه، جرحوا نرجسية الإنسان بعمق عندما قاموا بضعضعة إيمانه بدوره الفريد في الكون وفي وعيه باعتبارِه واقعاً أوّليّاً وغير قابل للاختزال. ولكن في الوقت الذي تمّ فيه جرح نرجسية الإنسان بهذاً الأسلوب، تبيّن أنّه لم يُقلّص إلى ذاك الحد الذي ظننا أننا نجحنا به. إذ رَدَّ بتحويل نرجسيته إلى مواضيع أُخرى: الأمة، العرق، الحشد السياسي، التقنية.

أما فيما يتعلّق بـِ "مرَضيّة النرجسية الجماعية"، فقد كان العرض الأكثر وضوحاً وتواتراً ـ كما هي الحال في النرجسية الفردية ـ هو الافتقار للحكم الموضوعي والمنطقي. فإذا تفَحّصَ المرء حكم الفقراء البيض تجاه الزنوج، أو النازيين تجاه اليهود، فسيُميّز بسهولة الشخصيّة المشوّهة لأحكامهم الخاصّة بها. لقد تمّ ضمّ قش الحقيقة القليل مع بعضه، إلا أنّ الرزمة الكاملة التي تم تشكيلها تكوّنت من الأكاذيب والخرافات. فإذا ارتكزت الآثار السياسية على تمجيد الذات النرجسي، فسيؤدي الافتقار للموضوعية غالباً إلى نتائج كارثيّة. لقد شهدنا خلال النصف الأوّل من هذا القرن مثالَين بارزين عن نتائج النرجسية القومية. وقبل سنوات عديدة من الحرب العالمية الأولى كانت العقيدة الإستراتيجية الفرنسية الرسمية هي من ادّعى أنّ الجيش الفرنسي لا يحتاج لكثيرٍ من المدفعية الثقيلة ولا إلى عدد كبير من الأسلحة الرشاشة، كما افترض أنّ الجنود الفرنسيين كانوا مغمورين بفضائل الروح الهجومية والشجاعة الفرنسية، وأنهم يحتاجون لحرابهم فقط كي يهزموا أعداءهم. وحقيقة أنّ مئات آلاف

الجنود الفرنسيين قد هُزموا بالأسلحة الرشاشة الألمانية، وأنّ الأخطاء الإستراتيجية الألمانية وحدها والمساعدة الأمريكية لاحقاً هي ما أنقذ فرنسا من الهزيمة.و في الحرب العالمية الثانية، ارتكبت ألمانيا الخطأ نفسه. إذ أفرطَ هتلر ـ وهو نرجسي متطرّف الشخصية، استثار نرجسية ملايين الألمان ـ بتقدير قوّة ألمانيا ولم يقلل فقط من تقدير قوة الولايات المتّحدة، بل وقلل أيضاً من شأن الشتاء الروسي ـ كما فعلَ جنرال نرجسي آخر، هو نابليون ـ وعلى الرغم من ذكائه، لم يكن هتلر قادراً على رؤية الواقع بشكلٍ موضوعي، لأنّ تمنيه الفوز والحكم بدا أهم بالنسبة إليه من وقائع التسليح والمناخ.

تحتاج النرجسية الجماعية الإرضاء تماماً كما تحتاجه النرجسية الفردية. على أحد المستويات، يُقدَّم هذا الإرضاء من قبل العقيدة الشائعة لتفوّق المجموعة التي ينتمي إليها الفرد، ودونيّة الآخرين جميعاً. يُقدّم هذا الإرضاء بسهولة في الجماعة الدينية عبر افتراض أنّ جماعتي هي الجماعة الوحيدة التي تؤمن بالإله الصحيح، وباعتبار إلهي هو الإله الوحيد الصحيح، ما يعني أنّ كل الجماعات الأُخرى مؤلّفة من غير مؤمنين مضللين. ولكن وحتى بدون الرجوع إلى الله كشاهد على تفوّق المرء، يمكن لنرجسية الجماعة أن تصل إلى نتائج مماثلة على المستوى الدنيوي. ويُبيّن الاقتناع النرجسي بتفوّق البيض على الزنوج في أجزاءٍ من الولايات المتّحدة وجنوب أفريقيا، عدم وجود كابحٍ للشعور بالتفوّق الذاتي النرجسي أو دونية الجماعات الأُخرى. على أيّة حال، يتطلّب إرضاء هذه الصور الذاتية النرجسية في جماعةٍ ما درجةً معيّنة من البرهان في الواقع. ومادام البيض في

آلاباما أو في جنوب أفريقيا يمتلكون القدرة على إظهار تفوّقهم على الزنوج من خلال سلوكيات التمييز السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فستتميّز معتقداتهم النرجسية بعنصر ما من الواقع، وتنسف بالتالي نظام التفكير النرجسي كلّه. ويصدق الأمر نفسه على النازيين. حيث كان على التدمير الجسدي لليهود هناك أن يفيد كدليل على تفوّق الآريين (بالنسبة للسادي تعني حقيقة قدرته على قتل إنسان ما تفوّق القاتل). فإذا لم تمتلك الجماعة المتضخّمة نرجسياً أقلّيّةً عاجزةً بما يكفي لتجعل نفسها موضوعاً لإرضاءٍ نرجسي، فستؤدي نرجسية الجماعة بسهولة إلى تمنّي الإخضاع العسكري. لقد كان هذا طريق التعصّب الألماني والتعصّب السلافي قبل عام 1914. وفي كلتا الحالتين، أسبغَ على الأمتين دور كونهما "الأمة المختارة"، المتفوّقة على الآخرين جميعاً، وبالتالي تم تبرير هجومها على من لم يقبلوا بتفوّقها. وأنا لم أقصد الإشارة إلى أنّ سبب الحرب العالمية الأولى كان نرجسية الحركات السلافية والألمانية، إلا أنّه من المؤكّد أنّ عصبيتهم كانت عاملاً مؤكّداً ساهم بانتشار الحرب. إضافةً إلى ذلك،يجب ألّا ينسى المرء أنه حالما اندلعت الحرب، ستحاول الحكومات إيقاظ النرجسية القومية كشرطٍ نفسي ضروري لاستنهاضٍ ناجحٍ للحرب.فإذا جُرحت نرجسية جماعة ما، سنجد عندها نفس رد الفعل الغاضب الذي سبق وناقشناه عند التعامل مع النرجسية الفردية. وهناك العديد من الأمثلة التاريخية على حقيقة أنّ ازدراء رموز النرجسية الجماعية غالباً ما أنتجت غضباً يصل إلى حدّ الجنون. إنّ الإساءة للعلَم، وإهانة إله

الفرد، أو امبراطوره أو قائده، وخسارة حرب ما وملكية ما، غالباً ما أدّت إلى انفعالات انتقامية جماهيرية عنيفة أدّت بدورها إلى حروبٍ جديدة. يمكن شفاء النرجسية المجروحة فقط في حال انهيار المهين، وبالتالي تكون الإساءة لنرجسية المرء قد وقعت. ويرتكز الانتقام ـ الفردي والقومي ـ على نرجسيةٍ مجروحة وعلى الحاجة لـِ "شفاء" الجرح بإهلاك المسيء.

وأخيراً، يجب إضافة عنصر أخير من عناصر الإمراضية النرجسية. إذ تتلهّف الجماعة شديدة النرجسية إلى وجود قائد تستطيع مطابقة نفسها معه. ثُمَّ تقوم الجماعة بتبجيل القائد والإعجاب به، مسقطةً نرجسيتها عليه. وفي سلوك الخضوع ذاته للقائد القوي ـ وهو في عمقه سلوك تعايش وتماثل ـ تُحَوّل نرجسية الفرد إلى القائد. وكلما كان القائد أكثر عظمة، كلما زادت عظمة أتباعه. والشخصيات التي تكون ـ كأفراد ـ نرجسية بشكل خاص، هي الأكثر أهليّةً للقيام بهذه الوظيفة. ونرجسية القائدً المقتنع بعظمتهِ، ولا شكٌ لديه بذلك أبداً، هي بالضبط ما يجذب نرجسية أولئك الذين يخضعون له. والقائد نصف المجنون يبقى غالباً الأكثر نجاحاً إلى أن يأتي الوقت الذي يؤدّي به افتقاره للحكم الموضوعي، وردود أفعاله الغاضبة الناتجة عن أية إعاقة، وحاجته للحفاظ على صورة كلي القدرة، إلى ارتكاب الأخطاء التي تؤدي إلى تدميره. إلا أنّ هناك دوماً شبه ذهانيين موهوبين جاهزين لإرضاء متطلّبات الجماهير النرجسية.

لقد ناقشنا حتى الآن ظاهرة النرجسية، إمراضيتها، ووظيفتها البيولوجية والاجتماعية. ونتيجةً لذلك يُمكن أن نختم بالقول إنّ النرجسية ميلٌ ضروري وقيّم، بشرط أن تكون حميدةً ولا تتجاوز حدّاً معيّناً. على أيّة حال، ما تزال الصورة لدينا غير كاملة. فالإنسان ليس مهتماً فقط بالبقاء البيولوجي والاجتماعي، بل هو أيضاً مهتمٌّ بالقيم، وبتطوير ما بفضله يُعتبَرُ بشرياً.

وبالنظر إليه من منظور القيَم، يغدو من الواضح أن النرجسية تخوض صراعاً دائماً مع العقل والحب. وبالكاد تحتاج هذه العبارة إلى مزيدٍ من التوضيح. إذ بحكم طبيعة الميل النرجسي ذاتها، لا يتمكّن المرء من رؤية الواقع كما هو، أي موضوعياً. بكلماتٍ أُخرى، هي تقيّد العقل والمنطق. وقد لا يكون من الواضح أنها تقيد أيضاً الحب، وخصوصاً عندما نتذكّر قول فرويد أنه في كل حب هناك عنصر نرجسي قوي. وأن أي إنسان يقع في حب امرأة يجعلها موضوع نرجسيته، وبالتالي تصبح هي رائعةً ومرغوبةً لأنها جزء منه. وقد تفعل هي الشيء نفسه معه، وتكون لدينا حالة "الحب العظيم"، الذي هو غالباً مجرّد جنون ثنائي بدلاً من كونه حبّاً. كلا الشخصين يحتفظان بنرجسيتهما، وليس لديهما أي اهتمام عميق حقيقي ببعضهما البعض (ولن نتحدّث عن موقفهما من الآخرين)، كما يبقيان نزقين ومرتابين، وعلى الأغلب سيحتاج كل منهما لشخص جديد يستطيع منحهما إرضاءً نرجسياً منعشاً. بالنسبة للنرجسي، لا يكون الشريك أبداً شخصاً بذاته أو بكامل واقعه. بل هو يوجد فقط كظل لأنا الشريك المتضخّمة نرجسياً. أما الحب اللامرضي فيرتكز

على النرجسية المتبادَلة. وهو علاقة بين شخصين يختبران نفسيهما ككيانين منفصلين، ومع ذلك يستطيعان الانفتاح على بعضهما والتحول إلى شخصٍ واحد. ومن أجل اختبار الحب يجب على المرء اختبار الانفصال.

تتضح أهمّيَة ظاهرة النرجسية من المنظور الروحي الأخلاقي إذا انتبهنا إلى أنّ التعاليم الجوهرية لكل الأديان الإنسانية العظيمة يمكن تلخيصها بعبارة واحدة: إنّ هدف الإنسان هو التغلّب على نرجسيته. وربما لم يتم التعبيرعن هذا المبدأ بشكل أكثر جذريّةً مما تعبّر عنه البوذيّة. إذ تقول تعاليم البوذا أنّ الإنسانَ يستطيع إنقاذ نفسه من المعاناة فقط إذا استيقظَ من أوهامه وأصبحَ واعياً لواقعهِ، واقع المرض، والشيخوخة والموت، واستحالة تحقيق أهداف جشعهِ. إنّ الشخص المستيقظ الذي تتحدّث عنه التعاليم البوذيّة هو الشخص الذي تغلّب على نرجسيته، والقادر على الاستيقاظ الكامل. ويمكننا التعبير عن الشيء ذاته بشكل مختلف: يستطيع الشخص الانفتاح على العالَم والارتباط به بشكلٍ كامل، فقط عبر تخلّصه من وهم أنّ أناه غير قابل للتدمير، وفقطً إذا استطاع التخلي عنه مع كافّة مواضيع جشعه الأُخرى. وتتطابق سيرورة الاستيقاظ الكامل هذه من الناحية النفسية مع استبدال النرجسية بالعلاقة مع العالم.

يُعَبّر عن الهدف نفسه في التقليدين العبري والمسيحي بتعابير مختلفة إلا أنها ـ هي الأُخرى ـ تعني أيضاً تجاوز النرجسية، إذ يقول العهد القديم: "أحبّ جارك كما تحب نفسك". والمطالبة تبدو واضحةً هنا بتجاوز المرء نرجسيته على الأقل إلى الحد الذي يصبح فيه جاره هاماً بقدر نفسهِ. إلا أنّ العهد القديم يمضي إلى أكثر من ذلك

في مطالبته بالحب "للغريب". (أنتم تعرفون روح الغريب، إذ غرباء عشتم أنتم في أرض مصر). والغريب هو تماماً الشخص الذي لا ينتمي لعشيرتي، لعائلتي، لأمتي. وهو ليس جزءاً من جماعةٍ أنا منجذبُ لها نرجسياً. وبالتالي هو ليس أكثر من كائن بشري آخر. ونحن نكتشف الكائن البشري في الغريب، كما أشار "هيرمان كوهن"[39].
وفي سبيل حب الغريب يختفي الحب النرجسي. لأنه يعني حب كائن بشري آخر كما هو وباختلافه عني، وليس لأنّه مثلي. وعندما يقولً العهد الجديد: "أحبب عدوّك" يُعبّر عن نفس الفكرة في شكل أكثر وضوحاً. فإذا أصبح الغريب إنسانياً بالكامل بالنسبة لك، فلنً يكون هناك من عدوٍ لكِ، لأنّك قد أصبحت إنساناً بالكامل. وحُب الغريب والعدو ممكنٌ فقط إذا تم التغلّب على نرجسية "أنا أنت".

إنّ الحرب ضد عبادة الأوثان ـ وهي المسألة الأساسية في التعليم الرسولي ـ هي في الوقت ذاته حرب ضدّ النرجسية. ففي الوثنيّة يتم تحويل قدرة جزئية ما لدى الإنسان إلى قدرةٍ مطلقة، ويتم تحويلها إلى وثن. ثم يعبد الإنسان نفسه في شكل منسلخ.

يُصبح الوثن الذي يتّحد معه، موضوعاً لشغفه النرجسي هذا. أمّا فكرة الله، فعلى العكس، هي نفي للنرجسية لأنّ الله وحده هو الكلي العلم والقدرة ـ وليس الإنسان ـ ولكن في حين كان مفهوم الله الذي لا يمكن وصفه ولا تحديده، نفياً للوثنية والنرجسية، سرعان ما أصبحَ الله وثناً جديداً. وقام الإنسان بمماثلة نفسه مع الله بأسلوبٍ

---

[39] H.Cohen: Die Religion der Vernunft aus des Quellen des Judentums (Frankfurt am Main: F. Kaufman,1929).

نرجسي، وبهذا أصبح الدين - وذلك بتناقضٍ تام مع الوظيفة الأصلية لمفهوم الله - مظهراً للنرجسية الجماعية.

يتحقّق النضج الكامل للإنسان من خلال اكتمال ظهوره من النرجسية، الفردية منها والجماعية. إنّ هدف هذا التطور العقلي الذي يُعبَّر عنه بتعابير نفسية، هو في الجوهر عينُ ذاك الذي عبّرَ عنه القادة الروحيون العظماء للجنس البشري، بتعابير روحيّة دينية. وبينما تختلف المفاهيم، تبقى المادّة الأساسية والخبرة المشار إليها في المفاهيم المختلفة هي ذاتها.

إننا نحيا في فترةٍ تاريخية تتميّز بتناقض حاد بين التطور العقلي للإنسان، والذي أدّى إلى تطور الأسلحة الأشد تدميراً، وتطوره العاطفي العقلي، الذي تركه في حالة نرجسية واضحة مع كل أعراضها الإمراضية. فما الذي يمكن فعله لتجنّب الكارثة التي قد تنتج بسهولة عن هذا التناقض؟ وهل من الممكن للإنسان أن يتّخذ خطوةً في المستقبل القريب - على الرغم من كل التعاليم الدينية - لم يكن قادراً على اتّخاذها حتى وقتٍ قريب؟ هل النرجسية متأصّلة بعمق في الإنسان إلى الحد الذي لن يتمكّن أبداً فيه من تجاوز "جوهره النرجسي" كما اعتقدَ فرويد؟ وبالتالي هل هناك أي أمل بأن لا يؤدي الجنون النرجسي إلى تدمير الإنسان قبل أن تأتيه فُرصة تحوّله إلى إنسان بكل ما للكلمة من معنى؟ ليس هناك مَن يستطيع تقديم إجابةٍ شافيةٍ عن هذه التساؤلات. إذ يُمكن للمرء فقط أن يدرس الاحتمالات المثالية التي قد تساعد الإنسان في تجنّب تلك الكارثة.

يمكن للمرء أن يبدأ بما قد يكون الطريق الأسهل. إذ حتى بدون تقليص الطاقة النرجسية في كل شخص، يمكن تغيير الموضوع. فإذا

أمكنَ لمفهوم "الجنس البشري" أن يُصبح موضوع النرجسية الجماعية بدلاً من "أُمّة واحدة، عرق واحد أو نظام سياسي واحد"، فسنتمكن من جني الكثير. وإذا أمكنَ للفرد اختبار ذاته بشكلٍ أساسي كمواطن عالمي، وإذا أمكن له أن يُحِس بالفخر بالجنس البشري وإنجازاته، فستعود نرجسيته باتّجاه العرق البشري لتتناوله كموضوع لها، بدلاً من عناصره المتصارعة. كما أنّه إذا شدّدت الأنظمة الثقافية لكل البلدان على إنجازات الجنس البشري بدلاً من إنجازات أمّةٍ بعينها، فقد نتمكن من الحصول على حالة أكثر إقناعاً وتحريضاً لصالح الفخر بالإنسان. وإذا أمكن أيضاً للشعور الذي عبّر عنه الشاعر اليوناني بكلمات "أنتيخون" كما يلي: "ليس من شيءٍ هناك أكثر روعة من الإنسان"، أن يُصبح خبرة يتشاركها الجميع، فسنكون قطعاً قد خطونا خطوةً نحو الأمام. ويمكن أن نُضيف عنصراً آخر أيضاً: مستقبَل كل النرجسية الحميدة، أي تلك التي تشير إلى الإنجاز. فليست جماعة واحدة، أو طبقة واحدة أو دين واحد، بل كل الجنس البشري هو من يجب أن يباشر بتحقيق المهمات التي تسمح لكل شخص أن يكون فخوراً بانتمائهِ لهذا الجنس. والمهمات المشتركة بالنسبة لكل الجنس البشري هي في المتناول: القتال المشترك ضدّ المرض، وضدّ الجوع، ولنشر المعرفة والفن عبر وسائل الاتصال بين كل الناس في العالم كلّه. والحقيقة هي أنه بالرغم من كل الفوارق في العقيدة الدينية والسياسية، ليس هناك من قطاعٍ من الجنس البشري يمكن أن يستثني نفسه من هذه المهمات المشتركة. إن الإنجاز العظيم في هذا القرن هو الهزيمة الساحقة للاعتقاد بأنّ أسباب اللامساواة الإنسانية وضرورة أو شرعية استغلال الإنسان من قبل أخيه الإنسان

هي أسباب طبيعية أو إلهية. إنّ إنسانية عصر النهضة، والثورات البورجوازية، والثورات الروسية والصينية والكولونيالية، جميعاً ترتكز على فكرة واحدة مشتركة هي: المساواة بين البشر. حتى وإن كانت بعض هذه الثورات قد أدّت إلى انتهاك المساواة الإنسانية ضمن تلك الأنظمة، فالحقيقة التاريخية تقول إنّ فكرة مساواة كل البشر ـ وبالتالي حريتهم وكرامتهم ـ غزَت العالم، وغدت عودة الجنس البشري إلى مفاهيم سادت التاريخ المتحضّر حتى وقتٍ قريب، أمراً مستحيلاً إطلاقاً.

يمكن تمثيل صورة الجنس البشري وإنجازاته كموضوع للنرجسية الحميدة، بمؤسسات فوق قومية، مثل الأمم المتحدة. ويمكن البدء حتّى بإنشاء رموزها،وأيام عطلتها،و احتفالاتها. وسيصبح "يوم الإنسان" وليس العطلة الأممية، هو يوم العطلة الأسمى في السنة. إلا أنه من الواضح أنّه لا يمكن حدوث تطوّر كهذا إلا بقدر ما تتعاون كل الأمم وتُرَحّب بتقليص سيادتها القومية لصالح سيادة الجنس البشري. وذلك ليس فقط من حيث الوقائع السياسية بل والعاطفية أيضاً. وتشكّل قوة الأمم المتحدة والحلول المنطقية والسلمية للصراعات بين الجماعات، الشروط الواضحة لإمكانية تحوّل البشرية وإنجازاتها المشتركة إلى موضوعٍ للنرجسية الجماعية[40].

[40]- كمثال عن معايير أكثر تحديداً لمحاولةٍ كهذه، أوَدّ أن أذكر عدّة اقتراحات فقط. يجب كتابة كتب التاريخ ككتب لتاريخ العالم، ويجب أن تكون فيها نِسَب حياة كل أمّة صحيحة في الواقع وغير مشوّهة، تماماً كما هي الخرائط بالنسبة لكل البلدان وبدون تشويه حجم أي بلد. كما يجب إنتاج أفلام تفخر بتطوّر الجنس البشري، وتبين كيف أن الإنسانية والإنجازات هي التكامل الأخير لخطواتٍ عديدة تأخذها جماعات مختلفة.

إنّ تغييراً كهذا في موضوع النرجسية من جماعاتٍ صغيرة إلى كل النوع البشري وإنجازاته سيميل في الواقع إلى مواجهة مخاطر النرجسية القومية والإيديولوجية، كما سبق وأشرنا. إلا أنّ هذا ليس كافياً.إذ لو كنا صادقين مع مثلنا السياسية والدينية، مُثُل المسيحي كما هي مُثُل الاشتراكي في عدم الأنانية والأخوّة، فستكون المهمة تقليص درجة النرجسية في كل فرد فينا. ومع أن هذا سيستغرق أجيالاً، فإنّه ممكنٌ الآن أكثر منه في أي وقت آخر وذلك لأن الإنسان يمتلك القدرة على خلق الشروط المادية لحياةٍ بشريةٍ كريمة لكل شخص. وسيُخلّصنا التطور التقني من الحاجة لاستعباد جماعةٍ واستغلال أُخرى. وقد أدى سلفاً إلى نبذ الحرب كأسلوبٍ منطقي اقتصاديّاً. وسيتمكن الإنسان للمرة الأولى من الخروج من حالته شبه الحيوانية إلى حالته الإنسانية الكاملة، وبالتالي لن يحتاج لإرضاء نرجسيته لتعويض فقره المادي والثقافي.

على أساس هذه الشروط الجديدة هناك فرصة كبيرة أمام الإنسان لتجاوز نرجسيته بمساعدة الاتجاهين العلمي والإنساني. وكما سبق وأشرت، يجب أن نحوّل جهدنا التعليمي من التعليم وفقاً لاتجاه تقني من حيث الأساس إلى الاتجاه العلمي. أي نحو مزيدٍ من الفكر النقدي والموضوعية وقبول الواقع، ومفهوم الحقيقة الحر والصحيح بالنسبة لأية جماعة. فإذا تمكنت الأمم المتحضّرة من خلق توجّهٍ علمي لدى أفرادها يُشكل موقفاً مبدئياً لديهم منذ صغرهم، فستكون قد أنجزت الكثير على طريق الصراع ضد النرجسية. أما الخطوة الثانية فستكون تعليم علم الأنثروبولوجيا والفلسفة الإنسانية. وهنا لا يمكن أن نتوقّع اختفاء كل الاختلافات الدينية والفلسفية فجأةً. بل

ونحن لا نريد ذلك، باعتبار أن إنشاء أي نظام يدّعي "الصحّة والاستقامة" سيؤدي إلى خلق منبعٍ آخر للنكوص النرجسي. إنه حتى مع الحفاظ على كل الفوارق الموجودة، ستبقى هناك خبرة وعقيدة إنسانية مشتركة. وتلك العقيدة هي التي تقول بأن كل فرد يحمل في داخله كل الإنسانية، وأنّ "الشرط الإنساني" هو واحد، وهو نفسه بالنسبة لكل البشر، على الرغم من الفوارق الحتمية في الثقافة والمواهب والطول واللون. وترتكز هذه الخبرة الإنسانية على الشعور بعدم غرابة أي شيء إنساني بالنسبة لي، وأنّ "أنا أنت"، وأنه يمكن للواحد منا أن يفهم الآخر، لأننا نشترك في عناصر الوجود الإنساني ذاتها. إن هذه الخبرة الإنسانية ممكنة فقط في حال قمنا بتوسيع إطار وعينا. إذ أنّ هذا الوعي مقيّد عادةً بما يسمح لنا المجتمع ـ الذي نشكّله نحن - بأن نعيه. وأية خبرة إنسانية لا تناسب هذه الصورة تُكبح وتمنع. وبالتالي يُمثّل وعينا بشكل أساسيٍ مجتمعنا وثقافتنا، بينما يُمَثّل لاوعينا الإنسان الكوني في داخل كل منا[41]. إنّ توسيع حدود وعي الذات، والارتقاء به وتنوير محيط لاوعينا الاجتماعي، سيُمَكّن الإنسان من أن يختبر في نفسه كل الإنسانية. وهو سيختبر حقيقة كونه خاطئاً وقدّيساً، طفلاً وبالغاً، عاقلاً ومجنوناً، إنسان الماضي وإنسان المستقبل، وأنّه يحمل في داخله ما كانه الجنس البشري وما سيكونه.

---

[41]ـ قارن مع كتاب اريش فروم "بوذية زن والتحليل النفسي"
Erich Fromm : Zen Buddhism and Psychoanalysis(New York: Harper & Row ,1960) وكتابه "ما وراء الأوهام" "Beyond the Chains of Illusion"..
وقد صدرَت ترجمة "د. صلاح حاتم" لهذا الكتاب عن دار الحوار للنشر والتوزيع.

وستؤدي نهضة حقيقية لتراثنا البشري تقوم بها كل الأنظمة الدينية والسياسية والفلسفية التي تدّعي تمثيل الإنسانية ـ كما أعتقد ـ إلى تقدّمٍ كبير نحو "الحَد الجديدٍ" الأكثر أهميّة اليوم ألا وهو: تطور إنسانٍ اليوم إلى كائن بشريٍ كامل.

بتقديم كل هذه الأفكارٍ، لا أقصد أن التعليم "وحده" هو الخطوة القطعية لتحقيق الإنسانية، كما اعتقد إنسانيو عصر النهضة. إذ أنّ كل هذه التعاليم ستصبح مؤثُرةً فقط في حال تغير الشروط السياسية والاقتصادية والاجتماعية الرئيسية. وهو تغير يتّجهُ من التصنيع البيروقراطي إلى التصنيع الاشتراكي الإنساني. من المركزية إلى اللامركزية، من الإنسان المؤسساتي إلى المواطن المسؤول المشارك، من الخضوع للسيادة القومية إلى سيادة الجنس البشري وهيئاته المختارة، من الجهود المشتركة للأمم التي "تملك" للتعاون مع الأمم التي "لا تملك" إلى بناء أنظمةٍ اقتصادية لهذه الأخيرة، من نزع السلاح العالمي وتوافر الموارد المادية الموجودة لصالح مهمات بنّاءة. كما أن نزع السلاح ضروري لسببٍ آخر: إذ أنّه لو عاش جزء من البشر خائفين من التدمير الكلي من قبل جزءٍ آخر، فلن نتمكّن أبداً من التخلّص من النرجسية الجماعية. والإنسان لا يستطيع أن يكون إنساناً إلا في مناخٍ يتوقّع فيه أن يحيا مع أطفاله ليرى السنة القادمة، والعديد جدّاً من السنوات اللاحقة.

V. القيود السفاحية

لقد تناولنا في الفصول السابقة اتّجاهين رئيسيين - النكروفيليا والنرجسية - اللذين تبين أنهما في شكليهما المتطرفين يعملان ضد الحياة والنمو، لصالح الموت والتدمير. في هذا الفصل سأتناول اتجاهاً ثالثاً، وهو التعايش السفاحي الذي يؤدي في شكله الخبيث إلى نتائج مشابهة لتلك التي يؤدي إليها الاتجاهان السابقان.

ومجدّداً سأبدأ من المفهوم المركزي لنظرية فرويد، مفهوم التثبيت السفاحي بالأم. فقد اعتقدَ فرويد بأنّ هذا المفهوم هو أحد أركان صرحه العلمي، وأنا أعتقد أن اكتشافه للتعلّق بالأم هو في الواقع أحد أعمق اكتشافات العلم للإنسان. ولكن في هذا المجال كما في تلك التي سبقت مناقشتها، ضيّق فرويد حدود اكتشافه ونتائجهِ باضطراره إلى توضيحه ضمن نظريته عن الليبيدو.

ما لاحظه فرويد كان الطاقة الهائلة المتأصّلة في تعلّق الطفل بأمّه، وهو تعلّق قلّما يتجاوزه أي إنسان عادي بشكل كامل. لقد لاحظ فرويد فشل الرجل بربط نفسه بالمرأة، وحقيقة أن ضعف استقلاليته، والصراع بين أهداف وعيه والتثبيت السفاحي المكبوت، قد تؤدي إلى أعراض وصراعات عصبية مختلفة. واعتقدَ أن القوّة الكامنة خلف ذاك التعلّق بالأم كانت - في حالة الطفل الصغير - هي قوة الليبيدو الجنسي الذي يجعله يرغب بأمّه جنسيّاً ويكره والده كمنافس جنسي له. ولكن باعتبار أن هذا المنافس يمتلك قوّة كبيرة، يضطر الصبي

الصغير إلى كبت رغباته السفاحية، ويمتثل لأوامر ومحرّمات الأب. وبشكل لا واعٍ، تتباطأ رغباته السفاحية المكبوتة شيئاً فشيئاً، وإن كان ذلك يتم في الحالات الأشد مرضيّةً بشدّة أكبر بكثير.

أما فيما يتعلق بالفتاة الصغيرة، فقد اعترَفَ فرويد في عام **1931** أنّه قد قلل سابقاً من شأن فترة تعلّقها بالأم. فقال إنها أحياناً "تتضمّن فترة ازدهار جنسي مبكّر أطول بكثير...و هذه الحقائق تبين أن المرحلة قبل الأوديبية لدى النساء هي أكثر أهميّةً بكثير مما افتُرض حتى الآن". ويُتابع فرويد "يبدو أننا يجب أن نسحب القول المأثور عالميّاً حول أن عقدة أوديب هي نواة العُصاب". على أيّة حال، تابع مضيفاً بأن أي شخص كارهٍ لهذا التصحيح لن يحتاج للقيام به، لأنه يستطيع إما "توسيعً محتويات عقدة أوديب لتتضمّن كل علاقات الطفل بوالديه أو يمكنه القول" أنّ النساء يصِلنَ إلى حالة أوديبية طبيعية فقط بعد اجتياز مرحلة أولى يسودها المركّب السلبي...

يستنتج فرويد أنّ "تبصّرنا حول المرحلة قبل الأوديبية في تطور الفتاة الصغيرة يأتي إلينا كمفاجأة، تشبه في حقل آخر تأثير اكتشاف الحضارة المينويّة ـ المسيانية خلف الحضارة اليونانية"[42].

في هذه العبارة الأخيرة أدرَكَ فرويد ـ ضمناً أكثر منه صراحةً ـ أن التعلق بالأم مشترَك بين كلا الجنسين باعتباره المرحلة الأولى للتطوّر وأنه يمكن مقارنته بالمظاهر الأمومية في الحضارة قبل الهيلينية. إلا أنّه لم يتابع تفكيره هذا. فقد استنتج أوّلاً ـ ما بدا متناقضاً نوعاً ما ـ

S.Freud, Collected Papers,Vol.V,pp.255-254. -[42]

أن مرحلة التعلّق الأوديبي بالأم، وهي ما يمكن تسميتها بالمرحلة قبل الأوديبية، أكثر أهميّة ً لدى النساء منها لدى الرجال. (مرجع سبق ذكره، ص258). ثانياً، هو يفهم المرحلة قبل الأوديبية لدى الفتاة الصغيرة وفق تعابير نظرية الليبيدو فقط. لقد اقتربَ من تجاوزها عند ملاحظته شكوى النساء من عدم مصّهنّ بما يكفي، الأمر الذي تركه في حالة شك حول "ما إذا كان من يُحلل الأطفال الذين قد تمّ مصّهم بقدر ما تمّ ذلك لدى الأعراق البدائية، سيُواجه نفس الشكوى". إلا أنّ جوابه كان: "عظيمٌ هو جشع الليبيدو الطفلي". (مرجع سبق ذكره. ص 262)[432].

إن هذا التعلّق قبل الأوديبي للصبيان والفتيات بأمهم، والذي يختلف نوعياً عن تعلّق الصبيان الأوديبي بأمهم، يُمثّل ظاهرةً أكثر أهميّةً بكثير وفقاً لخبرتي السريريّة، إلى الحدّ الذي تبدو فيه الرغبات السفاحية التناسلية للصبي الصغير ظاهرةً ثانويّةً تماماً مقارنةً بها. وأنا أعتقد أن تعلّق الصبي أو الفتاة قبل الأوديبي بالأم هو إحدى الظواهر المركزية في السيرورة التطورية، وهي إحدى الأسباب الرئيسية للعصاب والذُهان. وبدلاً من تسميتها بمظهر لليبيدو، أُفَضِّل وصف نوعيّتها التي ـ سواء استخدمنا تعبير الليبيدو أم لم نستخدمه ـ هي شيء مختلف تماماً عن رغبات الصبي التناسلية. إنّ هذا الكفاح "السفاحي"، بالمعنى قبل التناسلي، هو إحدى الرغبات الأكثر جوهريّةً لدى الرجال أو النساء: رغبة الكائن

---

[43]- يُجادل فرويد بوضوح ضدّ نظرية "ميلاني كلين" أنّ عقدة أوديب تبدأ منذ السنة الثانية من حياة الطفل (op.cit,p270).

البشري بالحماية وبإرضاء نرجسيته، وتوقه للتحرر من مخاطر تحمّل مسؤولية الحرية والوعي، توقه لحبٍ غير مشروط، حبٌ يُقدّم بدون توقّع أي مقابل منه هو. ومن الصحيح أن هذه الحاجات توجَد بشكلٍ طبيعي في الطفل الصغير، والأم هي الشخص الذي يُلبيها. لن يستطيع الطفل الحياة ما لم يكن الأمر كذلك، فهو عاجز، لا يستطيع الاعتماد على موارده الخاصّة به، وهو يحتاج الحب والرعاية التي لا تعتمد على أية فضائل خاصة به. فإذا لم تكن الأم هي من تقوم بهذه الوظيفة، فسيكون هناك "شخصٌ أمومي" آخر - كما سمّاها "سوليفان "، يقوم بوظيفة الأم، وقد تكون الجدّة أو العمّة.

إلا أنّ الحقيقة الأكثر وضوحاً - حاجة الطفل لشخص أمومي - حجبت حقيقة أنه ليس الطفل فقط هو العاجز والذي يبحث عن اليقين، إذ أنّ البالغ قد لا يكون أقلّ عجزاً منه في كثير من الأحيان. في الواقع، هو يستطيع العمل وإنجاز المهامّ التي توكَل إليه من قِبل المجتمع. إلا أنّه أيضاً أكثر وعياً من الطفل لمخاطر ومجازفات الحياة. وهو يعرف القوى الطبيعية والاجتماعية التي لا يستطيع السيطرة عليها، والحوادث التي لا يستطيع توقّعها، والمرض والموت الذي لا يستطيع الفرار منه. فما الذي قد يكون أكثر طبيعيّةً - ضمن الظروف والشروط المتاحة - من توق الإنسان المحموم لسلطةٍ تمنحه اليقين، والحماية والحب؟ إنّ هذه الرغبة ليست فقط "تكراراً" لتوقه لأمّه، بل نتجت أيضاً عن نفس الشروط التي جعلت توق الطفل لحب الأم يستمر بالوجود، على الرغم من أنّ ذلك يحدث على مستوى آخر. فإذا استطاعت الكائنات البشرية - رجالاً ونساءً - إيجاد "الأم" لبقية حيواتهم، سترتاح الحياة من مخاطرها ومأساتها.

فهل يجب أن نُفاجأ إذا كان الإنسان مقاداً بقسوة سعياً وراء هذا السراب؟

و مع ذلك يعرف الإنسان بوضوحٍ يكثر أو يقل أنه لا يمكن العثور على الجنة المفقودة، وأنّه مُرغَمٌ على التعايش مع اللايقين والمخاطر، وأنه يتوجّب عليه الاعتماد على جهوده الخاصة، وأن التطور الكامل لقدراته يمكن أن يمنحه شيئاً ما من القوة والجرأة. وهكذا هو ممزّقٌ بين ميلين منذ لحظة ولادته: أحدهما هو الخروج للضوء والآخر هو العودة للرحم، أحدهما للمغامَرة والآخر لليقين، أحدهما للمجازفة بالاستقلال والآخر للحماية والتبعية.

من الناحية الوراثية، الأم هي التجسيد الأول للسلطة التي تحمي وتمنح اليقين. إلا أنها ليست ولا بأي شكل الوحيدة. إذ لاحقاً عندما يكبر الطفل غالباً ما تُستبدل الأم كشخص أو تُكمل بالعائلة، بالعشيرة، وبكل من لهُ نفس الدم ووُلِد من نفس التربة. ولاحقاً أيضاً عند ازدياد حجم المجموعة، يُصبح العرق أو الأمة، أو الدين أو الأحزاب السياسية " أمهات"، ومانحات للحماية والحب. وفي الأشخاص ذوي الميول الأكثر قِدَماً تصبح الطبيعة نفسها ـ البحر والأرض ـ هي الممثّل لـِ "الأم". ويتميّز تحويل الوظيفة الأمومية من الأم الحقيقية إلى العائلة والعشيرة والأمة والعرق بنفس الميزة التي سبق ولاحظناها في الانتقال من النرجسية الفردية إلى الجماعية. قبل كل شيء، يُحتَمَل أن تموت أُم أي شخص قبل أطفالها، وبالتالي تظهر الحاجة لشخص أُمٍّ خالدٍ لا يموت. كما أن الولاء لشخصية أمّ واحدة يترك المرء وحيداً معزولاً عن الآخرين ذوي الأمهات المختلفات. فإذا أصبحت العشيرة أو الأمة أو العرق أو الدين أو الله"

أمّاً " مشترَكة، فستتجاوز العبادة الأمومية الفرد، وستوَحّده مع كل أولئك الذين يعبدون الوثن الأمومي ذاته، ولن يشعر أي أحد بالإحراج لتأليهه أمّه هو. وسيوَحّد مديح الأم المشترَكة لدى الجماعة كل العقول ويقضي على الغيرة كلها. إن طوائف الأم العظيمة العديدة، طائفة العذراء، طائفة الوطنية والقومية، جميعها تشهد على شدّة هذه العبادة. أما تجريبياً، فيُمكن بسهولة إثبات حقيقة وجود علاقة وثيقة بين الأشخاص ذوي التعلّق القوي بأمهاتهم وأولئك الذين يتمتعون بروابط استثنائية مع الأمة والعرق والتربة والدم[443].

كلمة أخيرة يجب قولها حول دور العامل الجنسي في الارتباط مع الأم. لقد كان العامل الجنسي بالنسبة لفرويد هو العنصر الحاسم في انجذاب الطفل الصغير إلى أمّه. وقد توصّلَ فرويد إلى هذه النتيجة بجمع حقيقتين: انجذاب الطفل الصغير نحو أمّهِ، ووجود سعيه التناسلي في عمرٍ مبكّر. وقد شرح فرويد الحقيقة الأولى بواسطة الثانية. وليس هناك من شك في وجود رغباتٍ جنسية لدى الطفل الصغير نحو أمّه، والفتاة الصغيرة نحو أبيها، في عديدٍ من الحالات، ولكن بالإضافةً إلى أهمّيّة تأثير الوالدين المغوي كسببٍ هام جداً لهذه المساعي السفاحية (وهو ما شاهده فرويد في البداية، ثمّ أنكره، ليعود "فرينتشي" ويطرحه مجدّداً)، فإن المساعي الجنسية ليست سبب التثبيت على الأم، بل هي "نتيجة" لها. أيضاً، يمكننا إثبات أنّ الرغبة الجنسية التي نجدها في الرغبات الجنسية السفاحية في أحلام

44- من الهام هنا أن نلاحظ في هذا السياق أن المافيا الصقليّة - وهي جماعة من الرجال سرية جداً - التي تُستثنى النساء من عضويّتها (وبالمقابل لا يتم التعرّض لهنّ أبداً من قبلها) تُدعى بـ "ماما" من قبل أعضائها.

البالغين، غالباً ما تكون دفاعاً ضدّ نكوص أعمق، فبإثبات جنسيّته الذكرية، يُدافع الرجل عن نفسه ضدّ رغبتهِ هو بالعودة إلى ثدي الأم أو رحمها.

هناك وجهٌ آخر لنفس المشكلة، يتمثّل في التثبيت السفاحي للبنات على أمّهاتهن. ففي حين يتزامن التثبيت على الأم لدى الصبي - بالمعنى الواسع له - مع أي عنصر جنسي قد يدخل إلى العلاقة، يختلف الأمر لدى الفتيات. إذ سيتوَجّه انجذابها الجنسي نحو الأب، في حين سيتوَجّه التثبيت السفاحي نحو الأم. ويُوَضّح هذا الانقسام بشكل أفضل أنّه يُمكن حتى للارتباط السفاحي الأعمق بالأم، أن يوجدَ بدون أي أثر للإثارة الجنسية.

كثيراً ما يتضمّن الارتباط السفاحي بالأم، ليس فقط التوق لحماية الأم وحبّها، بل وأيضاً الخوف منها. إنّ هذا الخوف هو قبل كل شيء نتيجة لهذه التبعية ذاتها التي تُضعف حِسّ المرء بقوّته واستقلاليته. كما قد يكون خوفاً من الميول ذاتها التي نجدها في حالة النكوص العميق: ميل الرضاعة أو العودة إلى رحم الأم. وتُحَوّل هذه الأمنيات ذاتها، الأم إلى آكلة لحوم خطرة، أو إلى وحش كلي التدمير. ويجب أن نضيف هنا أن هذه المخاوف المتكرّرة جدّاً ليست من حيث الأساس نتيجةً لخيالات الشخص النكوصية، بل تنتج عن حقيقة أنّ الأم هي في الواقع آكلة للّحم البشري، أو شبه مصّاصة دماء، أو نكروفيلية. وإذا نما ابن أو ابنة لأم كهذه بدون تحطيم الروابط معها، فلن يستطيعا تجنّب معاناة الخوف الشديد من أكلهم أو تدميرهم من قِبل الأم. والسياق الوحيد في هذه الحالات لشفاء المخاوف التي قد تؤدي بالشخص إلى حدود الجنون، هو القدرة على

قطع الارتباط بالأم.إلا أن الخوف الذي توَلّد في هذه العلاقة هو في الوقت ذاته سبب صعوبة قطع الشخص للحبل السُّري. وبقدر ما يبقى الشخص محتجَزاً ضمن هذه التبعية، ستضعف استقلاليته وحريّته ومسؤوليته[45].

لقد حاولت حتى الآن تقديم صورة عامّة لطبيعة الخوف والتبعية اللاعقلانية للأم، بتميّزها عن الروابط الجنسية التي رأى فيها فرويد نواة المساعي السفاحية. ولكن هناك وجه آخر للمشكلة، وهو درجة النكوص ضمن العقدة السفاحية. وهنا أيضاً يمكننا التمييز بين الأشكال الحميدة لـِ "التثبيت الأمومي"، وهي أشكال حميدة إلى درجة أننا بالكاد نستطيع دعوتها بالمرضية، وبين الأشكال الخبيثة للتثبيت السفاحي التي أدعوها بـِ "التعايش السفاحي".

على المستوى الحميد، نجد شكلاً من التثبيت الأموميّ. حيث يحتاج بعض الرجال لامرأةٍ ما لتريحهم، وتحبّهم، وتُعجَب بهم. وهم يريدون منها الأمومة والرعاية والغذاء. فإذا فشلوا بالحصول على هذا النوع من الحب، يميلون للشعور بالقلق والاكتئاب نوعاً ما. وعندما يكون هذا التثبيت الأموميّ ضئيل الشدّة لن يؤدي إلى فشل فعالية أو قدرة الرجل الجنسية، ولا استقلاليته واستقامته. ويمكننا حتى الظن أنه لدى معظم الرجال يبقى هناك عنصر ما من هذا التثبيت والرغبة بإيجاد شيء ما من الأم في المرأة.فإذا كانت شدة هذا

45- تتشابه آرائي في بعض الأوجه الهامّة مع آراء يونغ، الذي كان أوّل من حرّرَ العقدة السفاحية من حدودها الجنسية الضيّقة. وفي نقاط أساسية عديدة أختلف بوضوح عن يونغ، ولكن مناقشة هذه الفوارق في هذا الجزء الصغير ستثقله كثيراً.

الرابط أقوى، فسنلاحظ وجود صراعاتٍ وأعراضٍ معيّنة ذات طبيعةٍ جنسية أو عاطفية.

ثمّة مستوىً ثانٍ للتثبيت السفاحي، هو أشد خطورةً وعصابيّة. (وبالحديث عن المستويات المميّزة هنا، سأختار فقط نوعاً من الوصف المناسب لهدف العرض المختصر. أما في الواقع فليس هناك ثلاثة مستويات منفصلة، بل هناك كمية متصلة تنبسط من أشكال التثبيت الحميدة جداً إلى أشكاله الأشد خبثاً. أما المستويات التي أصفها هنا فهي مجرد نقاط نموذجية في هذه المسافة المتصلة. وفي نقاشٍ أكثر تطوراً لهذه النقطة، يمكن تقسيم كل مستوى إلى عدّة "مستويات فرعية" على الأقل). عند هذا المستوى من التثبيت الأمومي يكون الشخص قد أخفقَ بتطوير استقلاليته. وفي أشكاله الأقل شدّةً هو تثبيت يجعل من وجود شخص أمومي يمكن الاعتماد عليه بلا شروط مسألةً ضروريّةً دوماً. أما في مظاهره الأشد خطورةً فقد نجد مثلاً رجُلاً يختار زوجةً تشبه أُمّاً قاسية. إنّه يشعر كما لو كان سجيناً لا حقّ له بفعل أي شيء لا يخدمُ الزوجة ـ الأم، وهو خائفٌ منها ومن غضبها دوماً. وقد يتمرّد أحياناً بلاوعي، ثُمّ يشعر بالذنب ويخضع بطاعةٍ أكبر بكثير مما سبق. قد يتبدّى هذا التمرّد في خيانةٍ جنسية، أو حالات مزاجية مكتئبة أو ثورات غضبٍ مفاجئة، أو أعراض جسدية نفسية، أو تعويقيّةٍ obstructionism عامة. وقد يعاني هذا الرجل أيضاً من شكوك خطيرة في رجولته، أو من اضطرابات جنسية مثل العنانة أو الشذوذ الجنسي.

بعيداً عن هذه الصورة التي يسودها القلق والتمرّد، هناك صورةٌ أُخرى يمتزج فيها التثبيت الأموميّ بموقفٍ نرجسي ذكري مغوٍ. إذ

غالباً ما يشعر هؤلاء الرجال في عُمرٍ مُبَكّر أنّ أمهم تُفَضّلهم على الأب، وأنها معجبة بهم، بينما يعتبرون الأب منافساً لهم. وهم يُطورون نرجسية قوية تجعلهم يشعرون أنهم أفضل من آبائهم أو حتى أفضل من أي رجُل آخر. ويدفعهم هذا اليقين النرجسي إلى بذل أقصى ما يستطيعونه، أو أي شيء ليُثبتوا عظمتهم. تلك العظمة المبنية على الارتباط بالأم. وبالتالي، يغدو كل مفهوم الجدارة الذاتية لديهم مرتبطاً بالعلاقة مع النساء اللواتي يُعجَبنَ بهم بلا شرط ولا حدود. ويتمثّل خوفهم الأعظم في إمكانية فشلهم بالحصول على إعجاب امرأةٍ ما اختاروها، باعتبار أنّ فشلاً كهذا سيُهدّد أساس تقييمهم النرجسي لذاتهم. ولكن، وبينما هم يخافون النساء، يكون خوفهم أقل وضوحاً منه في الحالة السابقة، لأنّ ما يسود المشهد كله هو موقفهم الإغوائي - النرجسي الذي يعطي انطباع رجولةٍ دافئة.على أيّة حال، في هذا النمط — كما في أي نمط تثبيت أمومي شديد - سيُعتَبَرُ الشعور بالحب والاهتمام والولاء اتجاه أيٍ شخص، رجلاً كان أم امرأة - باستثناء الشخص الأمومي - جريمةً.و فيه لا يجوز للمرء حتى أن يكون مهتماً بأي شخص أو أي شيء آخر، بما في ذلك العمل، لأنّ الأم تُطالب بالولاء الحصري لها. وغالباً ما يمتلك هؤلاء الرجال وعياً مذنباً إذا شعروا بأدنى اهتمامٍ طبيعيٍ بأي شيء، أو تطوروا إلى نمط "الخائن" الذي لا يستطيع الولاء لأي أحد، لأنهم لا يستطيعون عدم الولاء للأم.

و ها هي بعض الأحلام المميزة للتعلّق الأمومي:

رجل يحلم بأنه وحده على الشاطئ. تأتي امرأةٌ كبيرة السن وتبتسم له. وتشير إليه ليشرب من ثديها.

رجل يحلم بامرأة قوية جداً تقبض عليه، وترفعه فوق وادٍ عميق، تلقيه فيه، وهو يسقط ليموت.

امرأة تحلم بأنها تلتقي رجلاً، وفي تلك اللحظة تظهر ساحرة وتشعر الحالمة بالرعب الشديد. يلتقط الرجل بندقية ويقتل الساحرة. تهرب الحالمة مبتعدةً، خائفةً من اكتشافها، وتشير للرجل ليتبعها.

بالكاد تحتاج هذه الأحلام لشرح. ففي الأول يتمثل العنصر الرئيسي في الرغبة بتغذية الأم له، وفي الثاني الخوف من التدمير من قبل الأم القوية، وفي الثالث تحلم المرأة بأن أمها (الساحرة) ستُدمّرها إذا أحبت رجلاً ما، ولا يمكن سوى لموت أمها أن يحررها.

و لكن ماذا عن التثبيت على الأب؟ ليس هناك حقاً أي شكٍّ حول وجود تعلّق كهذا بين كلٍ من الرجال والنساء. وفي الحالة الأخيرة يكون أحياناً مختلطاً برغبات جنسية. إلا أنّ التثبيت على الأب لا يصل أبداً - على ما يبدو - إلى مدى العمق الذي يصله التثبيت على الأم - الدم - الأرض. وبينما قد يكون الأب نفسه في بعض الحالات شخصيةً أمومية، فإن وظيفته تختلف عادةً عن وظيفة الأم. إذ أنها هي من تغذي الطفل في سنوات حياته الأولى وتمنحه ذاك الشعور بالحماية الذي يُشكّل جزءاً من الرغبة الأزلية للشخص المتعلّق بأمه. وتعتمد حياة الطفل على الأم، لذلك هي من تستطيع منحه الحياة وهي من تستطيع سلبه إياها. لذلك تكون شخصية الأم هي واهبة الحياة ومدمرتها في الوقت ذاته، المحبوبة والمُهابة[46]. أما وظيفة الأب - في المقابل - فهي مختلفة. إذ يُمثّل النظام والقانون الإنساني،

[46]- مقارنة مختصَرة: على سبيل المثال، الدور المزدوج للإلهة الهندية كالي، وفي الأحلام الرمز للأم كنمر، أسد، ساحرة، أو مشعوذين آكلين للأطفال.

الواجبات والقواعد الاجتماعية، وهو من يُعاقِب ويُكافئ. حُبُّهُ مشروط، ويُمكن كسبه فقط من خلال تنفيذ ما يطلبه. لهذا السبب يمكن للمرء المرتبط بأبيه أن يأمل بكسب حبّه بسهولةٍ أكبر من خلال تنفيذ إرادته. إلا أن الشعور السار بالحب اللامشروط والكامل، باليقين والحماية نادراً ما يوجد في خبرة الشخص المرتبط بأبيه[47]. ونادراً ما نجد في الشخص المرتبط بأبيه نكوصاً بعمق ذاك الذي نواجهه في حالة التثبيت الأوميّ، الذي سنصفهُ الآن.

يُمَثِّل "التعايش السفاحي" المستوى الأعمق للتثبيت الأومي. ماذا نقصد بـِ "التعايش"؟ هناك درجات مختلفة من التعايش، إلا أنها جميعاً تشترك بعنصر واحد هو أنّ: الشخص المتعلّق تعايشياً يكون جزءاً من الشخص المُضيف الذي يتعلّق هو به. فهو لا يستطيع الحياة بدون ذاك الشخص، وإذا تعرّضت العلاقة لأي تهديد فسيشعر بالقلق والرعب. (قد يؤدي الانفصال في المرضى الذين هم على شفا الانفصام إلى انهيار شيزوفريني مفاجئ). وعندما أقول إنه لا يستطيع الحياة بدون ذاك الشخص، لا أعني أنه موجود جسدياً دوماً معه، فقد يراه أو يراها في أحوال نادرة فقط، أو قد يكون الشخص المضيف ميتاً (وفي هذه الحالة قد يتخذ التعايش شكل ما أصبح في بعض الحضارات "عبادة الأسلاف"). فالرباط هو رباطٌ شعوري وتصوري. وبالنسبة سيكون من الصعب جداً على الشخص المتعلّق تعايشياً ـ إذا لم يكن مستحيلاً ـ الإحساس بوجود فاصل

47ـ سأذكر عبوراً فقط الفرق بين تركيب الأديان والحضارات الأمومية والأبوية. وتعتبر البلدان الكاثوليكية في جنوب أوروبا وأمريكا اللاتينية والبلدان البروتستانتية في شمال أوروبا وأمريكا الشمالية أمثلة جيدة لذلك.هذا وقد تمت مناقشة الفوارق النفسية من قبل "ماكس ويبر" في "الأخلاق البروتستانتية" ومن قبلي أنا في "الهروب من الحرية".

واضحٍ بينه وبين الشخص المضيف. فهو يشعر نفسه متوحّداً مع الآخرِ، جزءاً منه، ممتزجاً معه. وكلما كان شكل التعايش أكثر تطرّفاً، كلما قلّت إمكانية الإدراك الواضح لانفصالية الشخصين. ويشرح هذا الافتقار للانفصالية أيضاً سبب خطأ القول "بتبعية" الشخص المرتبط تعايشياً لمضيفه في الحالات الشديدة. إذ يُفترض بـ "التبعية" سلفاً التمييز بين شخصين أحدهما معتمد على الآخر.أما في حالة العلاقة التعايشية فقد يشعر الشخص المرتبط تعايشياً بأنه متفوّق، أو أدنى أو مساوٍ أحياناً للشخص المضيف، إلا أنهما دائماً غير قابلين للفصل بينهما. وفي الواقع إن أفضل وصف لهذه الوحدة التعايشية هو وصف وحدة الأم وجنينها. إذ أن الجنين والأم هما اثنان، ومع ذلك هما واحد[48]. وقد يحدث أيضاً - وليس نادراً جداً - أن يكون كلا الشخصين مشتركين في ارتباطٍ تعايشي مع بعضهما البعض. وفي هذه الحالة نحن نتعامل مع جنون ثنائي، يجعل الاثنين غير واعيين لجنونهما لأنّ نظامهما المشترَك يُشكّل واقعاً بالنسبة لهما.أمّا في أشكال التعايش الأشد خطراً فتتمثّل الرغبة اللاواعية بالعودة إلى الرحم. ويُعَبّر عن هذه الأمنية غالباً بشكل رمزي بتمنّي (أو الخوف من) الغرق في المحيط، أو الخوف من ابتلاع الأرض له، وهي الرغبة بفقد المرء لفرديّته بالكامل، وذلك لكي يتّحدَ مجدّداً مع الطبيعة. وتتبع هذه الرغبة النكوصية العميقة الصراع مع الرغبة بالحياة. وتعني الرغبة بالوجود في الرحم رغبةَ الإزالة من الحياة.

48- Lechehaye's Symbolic Realization, International Universities Press,1955. : وصف ممتاز للتعلق التعايشي لدى مريض مضطرب جداً.

ما كنت أحاول قوله هو أن الارتباط بالأم ـ سواء كان على أساس حبها أم على أساس الخوف من تدميريتها، أم كليهما ـ هو أقوى وأشد أساسيةً بكثيرمن "الارتباط الأوديبي" الفرويدي، الذي أعتقدَ أنه يرتكز على الرغبات الجنسية. إلا أن هناك مشكلة، على أيّة حال، تكمن في التفاوت بين إدراكنا الواعي والواقع اللاواعي. إذ أنه إذا تذكّر رجل أو تخيّل رغبات جنسية نحو أمه، فسيواجه بصعوبة المقاومة، إلا أنه بحكم عدم معرفته بطبيعة الرغبة الجنسية، سيكون موضوع الرغبة هو الشيء الوحيد الذي لا يريد وعيه إدراكه. أما في حالة التثبيت التعايشي فالأمر مختلفٌ تماماً، إذ تظهر الرغبة في أن يكون محبوباً مثل طفل، وفقدان كل استقلالية لديه، وأن يعود رضيعاً من جديد، أو حتى العودة إلى رحم الأم. لا يُمكن تغطية كل هذه الرغبات بكلمات مثل "الحب"، "التبعية"، أو حتى "التعلّق الجنسي". إذ تغدو كل هذه الكلمات باهتةً بالمقارنة مع قوة الخبرة الكامنة خلفها. الأمر ذاته ينطبق على "الخوف من الأم". فجميعنا نعرف ماذا يعني الخوف من شخص ما، قد يوَبّخنا، وقد يهيننا، ويُعاقبنا. لقد مررنا بهذه التجربة وواجهناها بشجاعةٍ تقلّ أو تزداد. ولكن هل نعرف كيف سنشعر إذا تم دفعنا إلى قفص فيه أسدٌ ينتظرنا، أو إذا أُلقينا في حفرة مليئة بالأفاعي؟ وهل نستطيع التعبير عن مدى الرعب الذي سيصيبنا، ونحن نرى أنفسنا نُساق إلى عجز رهيب؟ ومع ذلك، فإن هذا النوع من التجربة هو تماماً ما يُساويهً "الخوف" من الأم. إنّ الكلمات التي نستخدمها هنا تجعل مسألة تناول الخبرة اللاواعية بدقة صعبةً جدّاً، ولذلك غالباً ما يتحدّث الناس عن تبعيتهم أو خوفهم بدون أن يعرفوا حقّاً ما الذي يتحدثون

عنه. إذ أن اللغة الكافية لوصف الخبرة الحقيقية هي لغة الأحلام أو الرموز الموجودة في الدين والأسطورة. فإذا حلمتُ أنني أغرق في المحيط (وأنا أشعر بمزيجٍ من الخوف والنشوة)، أو إذا حلمتُ بأنني أُحاول الهروب من أسد يكاد يبتلعني، سأكون في الواقع أحلم بلغةٍ تتوافق مع ما أنا أختبرهُ حقّاً. وبالتالي تتوافق لغتنا اليومية مع خبراتنا التي نسمح لأنفسنا بوعيها.فإذا أَردنا النفاذ لواقعنا الداخلي فعلينا أن نحاول نسيان اللغة المعتادة، والتفكير وفقاً للغة الرموز المنسيةّ.

تعتمد إمراضية التثبيت السفاحي بوضوح على مستوى النكوص. ففي الحالات الحميدة تماماً بالكاد نلاحظ أيّة إمراضيّة، باستثناء تبعية مفرطة نوعاً ما وخوف من النساء. وكلما كان عمق مستوى النكوص أكبر كلما زادت شّدة كلٌّ من التبعية والخوف. وفي المستوى الأكثر قِدَماً، تصل التبعية والخوف إلى درجة الصراع مع سلامة عقل الكائن الحي. وهناك عناصر مرَضيّة أُخرى تعتمد أيضاً هي الأُخرى على مدى عمق النكوص، حيث يتصارع الميل السفاحي - كما هي الحال مع النرجسية - مع العقل والموضوعيّة. فإذا فشلت بقطع الحبل السري، وإذا أصرّيت على عبادة صنم اليقين والحماية، فسيصبح الصنم حينها مقدّساً، لا يجوز انتقاده. وإذا لم يكن للأم أن تُخطئ، كيفَ لي أن أحكم على أي شخص آخر إذا كان على خلافٍ مع الأم أو لم توافق هي عليه؟ وهذا الشكل من ضعف الحكم يغدو أقلّ وضوحاً عندما يكون موضوع التعلّق ليس الأم بل العائله، الأمّة، أو العرق. فباعتبار أن عمليات التثبيت هذه يُفترَض أن تكون فضائلاً، يُصبح من السهل للتثبيت الديني أو القومي القوي أن يؤدي

إلى أحكامٍ منحرفة ومشوّهة، تؤخذ على أنها حقائق بسبب تشاركها من قبل كل من يُعاني التثبيت ذاته.

وبعد تشوّه المنطق تتبدى الصفة الإمراضية الأشد أهميّةً بالنسبة للتثبيت السفاحي في الافتقار لاختبار كائنٍ آخر كبشري كامل. إذ فقط أولئك الذين يشتركون بنفس الدم أو التّربة هم من يتم اعتبارهم (وحتى الشعور بهم) بشراً. وبالتالي "الغريب" هو همجي. ونتيجة لذلك أبقى أنا أيضاً "غريباً" بالنسبة لذاتي، باعتبار أنني لا أستطيع اختبار إنسانيتي خلف ذاك الشكل الأعرج الذي يتم اختبارها فيه عبر تشاركها في مجموعةٍ يجمعها الدم. ومن هنا نقول إنّ التثبيت السفاحي يُخَرِّب أو يُدَمِّر ـ تِبعاً لدرجة النكوص ـ القدرة على الحب.

أمّا ثالث الأعراض المرضيّة للتثبيت السفاحي فهو تعارضه مع النزاهة والاستقلالية. إذ أنّ الشخص المرتبط بالأم والقبيلة لا يتمتّع بحرّيّة أن يكون نَفْسهُ، ولا بحريّة امتلاكه قناعاته الخاصّة به، ولا بحريته وحقّه بارتكاب الأخطاء.فهو بالتالي لا يستطيع الانفتاح على العالم، كما لا يستطيع في ذات الوقت تقبّله. وهو دائماً سجين التعلّق الديني القومي العرقي الأمومي. هذا الإنسان لم يُولَد بَعَد، وهو بالتالي مازال يتمتّع بإمكانيّة التقدّم نحو الأمام وتحقيق ذاته، إلا أنّ ذلك مشروطٌ بدرجة تحريره ذاته من كل أشكال التثبيت السفاحي.

لا يتم عادةً تمييز التثبيت السفاحي باعتباره كذلك، كما لا تتمُّ عقلنته إلى الحد الذي يبدو منطقياً ومعقولاً. فقد يُبرِّر الشخص المرتبط بقوة بأمّهِ، ارتباطه السفاحي هذا بأساليب مختلفة، فيقول مثلاً: يقتضي الواجب مني خدمتها،أو لقد فَعَلت الكثير من أجلي وأنا أدين لها بحياتي، أو لقد عانت الكثير، أو إنها رائعة. فإذا لم يكن

موضوع التثبيت شخص الأم بل هو الأمّة، فستكون التبريرات كلها مشابهة. وفي قلب تلك التبريرات يكمن مفهوم أنّ الشخص يدين بكل شيء للأمة، أو أنّ الأمة غير عادية وهي بالتالي رائعة.

وباختصار: إن الميل لبقاء الارتباط بالشخص الأمومي أو مكافِئاته ـ مثل الدم أو العائلة أو القبيلة ـ مُتَأصِّل في كل الرجال والنساء. وهو في تعارُض مستمر مع الميل المُقابل: الميل للولادة والنمو والتقدّم. في حالة التطوّر الطبيعي يفوز الميل للنمو. أما في حالة المَرَض الشديد، فيفوز الميل النكوصي نحو اتّحادٍ تعايشي يؤدي في النهاية إلى عجز الشخص إلى هذا الحد أو ذاك. إنّ مفهومٍ فرويد حول وجود الصراع السفاحي في أي طفل، هو صحيحٌ تماماً وإن كانت أهميّته تتجاوز افتراض فرويد حولها. وليست الأمنيات السفاحية بنتيجةٍ للرغبات الجنسية، بل هي تُشَكِّل أحد أكثر الميول البشرية أساسيّةً: تمنّي بقائه مرتبطاً بالمكان الذي أتى منه، والخوف من تدميره ـ هو ـ من قِبَل ذات الشخص، الذي تخلّى عن كل قدرته وأنكرَ كل استقلاليته من أجلهِ.

ونحن الآن في موقعٍ يسمح لنا بمقارنة الميول الثلاثة التي تناولناها من حيث علاقتها ببعضها. ففي مظاهرها الأشد خطراً، يظهر بوضوح اختلاف النكروفيليا والنرجسية والتثبيت السفاحي عن بعضها البعض، وغالباً ما يُعاني الشخص من أحدها فقط دون الآخرين. وفي أشكالها غير الخبيثة، لا يُسبب أي من هذه الميول عجزاً عن الحب والمنطق، كما لا يخلِق تدميريةً شديدة. (وكمثال عن هذا أوَدُّ أن أذكُر شخص فرانكلين روزفلت. فقد كان يعاني تثبيتاً على أمه إلى حَدٍّ ما، ونرجسيّاً إلى حَدٍّ ما، وشخصاً بيوفيلياً جدّاً. في المقابل كان هتلر

شخصاً سفاحياً ونرجسياً ونكروفيلياً بالكامل تقريباً). إلا أنه مع تزايد خباثة هذه الميول، يتزايد تلاقيها وتقاربها.فقبل كل شيء هناك علاقة وثيقة بين التثبيت السفاحي والنرجسية.فبقدر عمق وجود الفرد في رحم أمّه وتعلّقه بثدييها، يزداد عجزه عن الارتباط بالآخرين وحبهم. فهو وأمه - باعتبارهما واحداً - هما موضوع نرجسيته. وهو ما يُمكن أن نراه بوضوحٍ أكبر عند تحوّل النرجسية الفردية إلى نرجسيةٍ جماعية. وهذا المزيجِ الفريد هو الذي يشرح قوّة ولا عقلانية كل أشكال التعصّب السياسية والدينية والعرقية والقومية.

وفي أشكال النرجسية والتعايش السفاحي الأكثر بدائيّةً، تلتقي الحالتان مع النكروفيليا. فالتوق الشديد للعودة إلى الرحم والماضي هو توقٌ للموت والتدمير في ذات الوقت. فإذا امتزجت الأشكال المتطرّفة من النرجسية والنكروفيليا والتعايش السفاحي، أمكننا التحدّث عن متلازمة أقترح تسميتها بـ "متلازمة انحلال". والشخص الذي يعاني من هذه المتلازمة هو شريرٌ حقّاً،باعتبار أنّه يخون الحياة والنمو، وهو مُكَرَّس للموت والعجز. والمثال الأكثر توثيقاً لإنسان عانى من هذه المتلازمة هو "هتلر". فقد كان منجذباً بعمق - كما سبَق وأشرت - إلى الموت والتدمير، وكان شخصاً نرجسياً بشدّة، واقعه الوحيد كانت أفكاره ورغباته الخاصّة به. وأخيراً، كان شخصاً سفاحيّاً جدّاً. وأيّاً كانت علاقته بأمّه، فإنّ سفاحيّته قد تبدّت واضحةً في ولائه التعصّبي للعرق، وللناس الذين يُشاركونه نفسَ الدّم. كما كان مهووساً بفكرة إنقاذ العرق الألماني عبر منع تلويث دمه، من خلال - كما عبّرَ في كتابه "كفاحي"- حمايته من مرض الزهري أوّلاً، وثانياً عبرَ إنقاذهِ من التلوّث باليهود. وكانت النرجسية والموت والسفاح هما المزيج

المميت الذي جعلَ إنساناً مثل هتلر أحد أعداء الجنس البشري والحياة. لقد تمّ وصف ثالوث الصفات هذا باختصارٍ من قِبَل "ريتشارد هوفس"، في كتابهِ "الثعلب في العلّيّة":

"في النهاية، كيف يُمكن لذاك " الأنا " الفردي لهتلر أن يظهر بدون الاستسلام المطلق للفعل الجنسي بأكمله، الذي يكمن جوهره في تمييز "آخَره"؟ وبدون إيذاء قناعته الثابتة بأنه المركز الواعي الفريد للكون، وأنه الإرادة المتجسّدة والمرجعية الوحيدة التي يحتويها - الكون ـ أو قد احتواها في أي وقتٍ مضى؟ لأن هذا بالطبع كان مبرِّر "قوّته" الداخلية السماوية: "هتلر وحده الموجود"، أنا وحدي ولا أحد بقربي. لم يحتوي الكون شخصاً آخر غيره، فقط أشياء. وبالتالي كانت كل سلسلة الضمائر "الشخصية" تفتقر بالكامل لمحتواها العاطفي الطبيعي. لقد سمح هذا لهتلر باتّخاذ خطواتٍ كبيرة وبلا أي كابح، إذ أنه كان من الطبيعي فقط لهذا المهندس المعماري أن يتحوّل إلى سياسي لأنه لم يرى فرقاً حقيقياً يجب التعامل معه في الأشياء الجديدة: هؤلاء "الرجال" كانوا فقط "أشياء" تقلّده هو، وهم في ذات فئة الأدوات والحجارة. فلكل الأدوات مقابض، وهذا النوع يُناسب الأذنين. وليس من المعقول أن تحب أو تكره أو تعطف على (أو تقول الحقيقة لِـ) الحجارة.

وبالتالي كانت شخصية هتلر حالة مرضية نادرة، أناً مريضةً ونادرة، عندما تنجو ذاتٌ كهذه بشكل غير طبيعي في عاقل سريرياً يتمتع بذكاءِ بالغٍ ناضجٍ من نوعٍ آخر. لقد تطوّرَت "أنا" هتلّر البالغ إلى بنيةٍ أكبر إلّا أنها ما تزال غير متمايزة، مثلما هو النمو الخبيث...

المخلوق المُعذَب المجنون تقلّبَ في فراشِه...

"Rienzi ـ night"، في تلك الليلة في فرينبرغ في لاينز، وبعد الأوبرا: كانت تلك بالتأكيد ليلة تأوّج صبيانيّته، لأنه يومها فقط أثبتَ لأول مرة تلك القدرة الكلية المتفرّدة في داخله. ومرغماً على الصعود في العتمة إلى ذلك المكان، ألم تُكشف له كل ممالك الأرض في لحظةٍ واحدة؟ ومواجهاً هناك سؤال الإنجيل القديم، أَلم يرتعش وجوده كلّه في "بلى" واحدةٍ موافقة؟ أَلم ينسف تلك الصفقة الأزلية هناك على الجبل العالي وتحت نجومِ تشرين الثاني الشاهدة؟ ومع ذلك، وعندما بدا أنه يركب قمّة الموجة، الموجة التي لا يمكن مقاومتها والتي بقوّتها تلك يجب أن تكون قد حملته إلى برلين، بدأت الموجة بالالتفاف والانحدار: لقد التفّت وتحطّمت وانقلبت عليه، ملقيةً إياه نحو الأسفل، في الماء العميق الهادر الأخضر.

متقلّباً بيأس في فراشهِ، لهثَ، فقد كان يغرق (وكان هذا أكثر ما يخافه هتلر بينٍ الكوارث كلّها). الغرق؟ ثُمّ ومَضت لحظة الانتحار الصبيانية التي حدثت على جسر نهر الدانوب في لاينز... إلا أن ذاك الصبي السوداوي تجاوز ذلك في النهاية، وكل شيءٍ منذ ذلك الحين كانَ حلماً. وهكذا، فإن هذه الضجّة الآن كانت هدير الدانوب العظيم يتهادى في أذنيه الغارقتين الحالمتين.

وفي الضوء المائي الأخضر المحيط به، كان هناك وجهٌ ميّت يطفو باتجاهه: وجهٌ ميت بعينين منتفختين قليلاً وغير مغلقتين: وجه أمه الميّتة كما شاهدها آخر مرة بعينين مفتوحتين، أبيض على وسادةٍ بيضاء. ميّتٌ وأبيض وخال من الحبِّ حتى لهُ هو.

أما الآن فقد تعدّد ذاك الوجه، وكان يحيط به من كل صوبٍ في المياه. وبالتالي كانت أمّه مياهه، وهذه المياه هي الآن تغرقه!

وحينها توقّف عن الصراع. وسحبَ ركبتيه إلى ذقنه، في الوضعيّة الجنينية، واستلقى هناك، تاركاً نفسهُ يغرق.

وأخيراً نام هتلر[49].

في هذا المقطع الصغير نجِدُ كل عناصر "متلازمة الانحلال" سويّةً وقد قُدِّمت كما يليق بكاتبٍ كبيرٍ أن يُقَدّمها.فنحنُ نرى نرجسية هتلر، وتوقه للغرق ـ الماء هو أمّه ـ وولعه بالموت، الذي يرمز له وجه أمّه الميتة. وقد رُمِزَ للعودة للرحم بوضعيّته، فركبتاه مشدودتان إلى ذقنه في الموقف البدائي.

لا يمثّل هتلر سوى مثالٍ بارز واحد فقط "لمتلازمة الانحلال"، إذ هناك الكثيرون ممن ترعرعوا على العنف والكراهية والتعصّب العرقي والقومية النرجسية، وممن يُعانون من هذه المتلازمة. وهم قادة "العنف والحرب والتدمير" أو "المؤمنون الحقيقيون" بـِهم. وإنّ الأكثر مرضاً والأقل توازناً بينهم هم وحدهم من سيُعَبّرون عن أهدافهم علناً، أو حتى من سيَعونها بوضوح.و هم سيميلون لتبرير ميلهم على أنه حبٌّ للوطن، والواجب والشرف..إلخ. ولكن عند انهيار أشكال الحياة المتحضّرة الطبيعية ـ كما هي الحال أثناء الحرب الأهلية أو العالميّة ـ لا يحتاج هؤلاء الناس لكبت رغباتهم الدفينة، فتراهم يغنّون أناشيد الكراهية. إنّهم ينتعشون وتدبّ فيهم الحياة ويكشفون

49- Richard Hughes, *The Fox in* the *Attic* (New York: Harper & Row, 1961), pp. 266-68.

كل طاقاتهم في الأوقات التي يستطيعون فيها خدمة الموت. وفي الواقع الحرب ومناخ العنف هما الوضع الذي يُحقّق الشخص المصاب بمتلازمة الانحلال فيه ذاته بكل ما فيها. والقلّة فقط من الناس هم من تُنَشّطهم هذه المتلازمة.ومع ذلك فإنّ حقيقة عدم وعي أولئك السابقين ولا من تُنَشّطهم تلك المتلازمة للدافع الحقيقي، هي ذاتها ما يجعلهم حاملين خطِرين لداء مُعدٍ،لعدوى الكراهية، في أوقات الكفاح، والصراع والحرب الباردة والساخنة. ولذلك من الهامّ تمييزهم كما هم: رجالٌ يحبون الموت، وخائفين من الاستقلال، وبالنسبة لهم تُعتبرُ حاجات جماعتهم فقط هي الواقع الوحيد. ولا حاجة لعزلهم جسدياً، كما هي الحال مع مرضى الجذام، بل سيكفي أن يفهم الطبيعيون عجزهم وخبث كفاحهم المختبئ خلف تبريراتهم الزائفة، لكي يكتسب الناس الطبيعيون نوعاً من الحصانة ضدّ أثرهم المرض. ولفعل ذلك سيكون من الضروري تعلّم شيء واحد: عدم أخذ كلماتهم على أنها الواقع، والرؤية عبرَ التبريرات المخادعة لمن يُعانون مرضاً ما، إنّ الإنسان وحده هو القادر على المعاناة من: نفي الحياة قبل فناء الحياة[50].

يطرح تحليلنا للنكروفيليا والنرجسية والتثبيت السفاحي مسألة مناقشة علاقة وجهة النظر المُقَدّمة هنا بالنظرية الفرويدية، حتى ولو توَجّبَ أن تكون هذه المناقشة مختَصرة ضمن هذا الكتاب.

50- أقترحُ برنامجاً تجريبياً للأبحاث يسمح باكتشاف نسبة من يعانون النكروفيليا والنرجسية المتطرّفة والتعايش السفاحي. ويمكن تطبيق هذا الاستعلام عل عينة نموذجية وstratified من سكان الولايات المتحدة. وهو ما سيمكننا ليس فقط من اكتشاف نسبة "متلازمة الانحلال" بل وأيضاً علاقتها بعوامل أخرى، مثّل الوضع الاقتصادي الاجتماعي، والتعليم والدين والأصل الجغرافي.

لقد ارتكز فكر فرويد على المخطط التطوري لتطور الليبيدو، من النرجسية إلى الاستقبالية الفموية إلى العدوانية الفموية إلى السادية الشرجية إلى الميول الشخصية القضيبية والجنسية. ويتمثّل الشكل الأفدح للمرض العقلي وفقاً لفروبد بالمرض الناتج عن التعلّق (أو النكوص إلى) بالمستويات الأولى لتطور الليبيدو. ونتيجةً لذلك سيُعتبر النكوص إلى المستوى الاستقبالي الفموي مرضاً أشد خطراً من النكوص إلى المستوى السادي الشرجي. أما خبرتي السريريّة فتقول بأنّ هذا المبدأ العام ليس وليداً لحقائق يمكن ملاحظتها سريرياً. إذ أنّ الميل الاستقبالي الفموي هو في ذاته ميل أقرب إلى الحياة من الميل الشرجي، وبالتالي يمكن القول إنّ الميل الشرجي أكثر تحريضاً لإمراضيةٍ أشد خطراً من الاستقبالي الفموي. كما يبدو أنّ الميل العدواني الفموي أكثر تسبباً بالمرض الخطير من الاستقبالي الفموي، وذلك بسبب عنصرَي السادية والتدميرية المتضمّنان فيه. ونتيجةً لذلك، سنصل تقريباً إلى عكس المُخَطّط الفرويدي. وستكون المَرَضيّة الأقل شدّةً تلك المتعلّقة بالميل الاستقبالي الفموي، ليتبعها من حيث الشدّة الميل العدواني الفموي ثُمّ الميل السادي الشرجي. وبافتراض صحّة ملاحظة فرويد حول اتّجاه التطور وراثيّاً من الاستقبالي الفموي إلى العدواني الفموي إلى السادي الشرجي، سيكون علينا الاختلاف معه حول رأيه الذي يقول بأن التعلّق بمرحلةٍ مُبَكّرة يعني مَرَضيّة أشد.

على أيّة حال، أنا أعتقد بأنّه لا يُمكن حل المشكلة بالافتراض التطوّري بأنّ الميول الأبكر أو الأولى هي جذور للمظاهر المرضيّة الأشد خطراً. وكما أراها أنا، لكل ميلٍ بذاته مستوياتٍ مختلفة من

النكوص، تتراوح بين الطبيعي إلى المرضي الأكثر قِدَماً وبدائيّةً. إذ يُمكن ـ على سبيل المثال ـ تعديل الميل الاستقبالي الفموي عند اجتماعه مع بنية شخصيّة ناضجة عموماً، أي ذات درجة إنتاجية مرتفعة. من جهةٍ أخرى، قد يجتمع مع درجة مرتفعة من النرجسية والتعايش السفاحي، وفي هذه الحالة سيتميّز الميل الاستقبالي الفموي بتبعيّةٍ هائلة ومرَضيّة خبيثة. الأمر ذاته ينطبق على الشخصية الشرجية الطبيعية تقريباً عند مقارنتها بالشخصية النكروفيلية. ولذلك أقترح تحديد الإمراضية ليس وفقاً للتمييز بين المستويات المختلفة للتطوّر الليبيدي، بل وفقاً لدرجة النكوص التي يُمكن تحديدها ضمن كلّ ميل (استقبالي فموي، نكوصي فموي،..إلخ). وبالتالي يجب دوماً أن نتذكّر أننا لا نتعامل مع الميل الذي يرى فرويد أنّه متجذر في المناطق الشبقية الاستقبالية (أشكال الاستيعاب)، بل وأيضاً مع أشكال الارتباط الشخصي (مثل الحب، التدميرية، الساديمازوخية) ذات الصلات الخاصّة بأساليب الاستيعاب المختلفة[51]. وبالتالي هناك ـ على سبيل المثال ـ صلةٌ بين الميلين الاستقبالي الفموي والسفاحي، وبين الميلين الشرجي والتدميري. وفي هذا الكتاب سأتعامل مع الميول في عالَم الارتباط (النرجسية، النكروفيليا، والميل السفاحي. "أساليب الاندماج في المجتمع") بدلاً من التعامل مع أساليب الاستيعاب، وإن كانت هناك علاقة بين أسلوبَي الميل. وفي حالة الصِلة بين النكروفيليا والميل الشرجي، تمّ تبيين هذه العلاقة

51- Cf. E, Fromm, Man for Himself, pp. 62ff

بمزيدٍ من التفصيل. الأمر ذاته ينطبق على العلاقة بين البيوفيليا و"الشخصية التناسلية"، وبين التثبيت السفاحي والشخصيّة الفمويّة.

لقد حاولتُ أن أُبيّن أنّه يُمكن للميول الثلاثة الموصوفة هنا أن تظهر وفق مستوياتٍ متنوّعة من النكوص. وكلّما كان النكوص أعمق في كل ميل، كلّما ازداد تقارب الميول الثلاثة. وفي حالة النكوص الشديد يلتقون في زَبَدٍ أدعوه بـِ "متلازمة انحلال". من جهةٍ أخرى، تميل هذه الميول أيضاً للتقارب في الشخص الذي بلغَ ذروة نضجهِ. إنّ نقيض النكروفيليا هو البيوفيليا، ونقيض النرجسية هو الحب، ونقيض التعايش السفاحي هو الاستقلال والحريّة. وأنا أدعو متلازمة هذه المواقف الثلاثة بـِ "متلازمة النمو".



VI. الحرّية، الحتمية، والاحتيارية



بعد مناقشتنا لبعض المشكلات التجريبية في مسألتَي التدميرية والعنف، أصبحنا جاهزين لتناول الخيوط التي تجاوزناها في الفصل الأوّل. ولنَعُد الآن إلى السؤال: هل الإنسان خيِّر أم شرّير؟ وهل هو حُرٌّ أم مُقَيّدٌ بظروفه؟ أم أنّ هذه البدائل خاطئة، وليس الإنسان بهذا ولا بذاك؟ أم أنه مزيجٌ من الاثنين؟

للإجابة على هذه الأسئلة يُفَضّل أن نبدأ بمناقشة سؤال آخر.

هل يمكننا الحديث عن جوهر أو طبيعةٍ ما للإنسانً،وإذا كان الجواب نعم: كيف يمكننا تحديدهاً؟

فيما يتعلّق بمسألة الحديث عن جوهرٍ ما للإنسان، يُمكن لنا بسهولة أن نلاحظ وجود منظورين متناقضًين: أحدهما يقول بعدم وجود شيء كهذا، وهو ما يقوله النسبويون الأنثروبولوجيّون، الذين يدّعون أن الإنسان ليس سوى نتاج أنماطه الثقافية التي تُشَكّله. في المقابل، يقوم النقاش التجريبي في هذا الكتاب على وجهة نظر فرويد والعديد من الآخرين الذين يقولون بوجود طبيعةٍما للإنسان، وفي الواقع يرتكز علم النفس الديناميكي كلّه على هذه الأطروحة.

وتكمن صعوبة إيجاد تعريفٍ مُرضٍ لطبيعة الإنسان، في المشكلة التالية: إذا افترض المرء وجود أساسً معيّن يُشكّل جوهر الإنسان، فسيضطر المرء إلى الوقوف في موضعٍ لا تطوري ولا تاريخي، يتضمّن عدم وجود تغيير في الإنسان منذ بدايةِ ظهوره. يصعب لرأي كهذا أن

يستقيم مع حقيقة وجود اختلافٍ هائل بين أسلافنا غير المتطوّرين والإنسان الحديث كما يظهر في الأربعة إلى ستة آلاف سنة من التاريخ. من جهةٍ أُخرى، إذا قبل المرء مفهوماً تطورياً واعتقدَ بالتالي بالتغير المستمر للإنسان، ما الذي يبقى كمحتوى للجوهر أو الطبيعة المزعومة للإنسان؟ لا يُمكن حل هذه المشكلة أيضاً "بتعاريف" للإنسان مثل: هو حيوان سياسي (أرسطو)، هو حيوان يُمكنه قطع وعد (نيتشه)، أو حيوان يُنتج بتبصّر وتصوّر (ماركس)، إذ تعبّر هذه التعاريف عن "صفات جوهريّة " في الإنسان، إلا أنّها لا تُشير إلى " جوهر " الإنسان.

وأنا أعتقد أنّه يُمكن حل تلك المشكلة بتعريف جوهرٍ الإنسان، ليس عبرَ نوعيّةٍ أو أساس ما خاصّ، بل كـ "تناقُض متأصل في الوجود البشريّ"[52]. يُمكن اكتشاف هذا التناقض في مجموعتين من الحقائق:

1 ـ الإنسان حيوان، ومع ذلك فإنّ جهازه الغريزي ـ مقارنةً بأجهزة الحيوانات الأُخرى جميعاً ـ غير كامل وغير كاف لضمان بقائهِ، ما لم يُنتج وسائل تسمح بتلبية احتياجاته المادّيّة وتطوير الكلام والأدوات.

2 ـ يتمتّع الإنسان بالذكاء، مثله في ذلك مثل بقيّة الحيوانات، الأمر الذي يسمح له باستخدام العمليّات الفكرية لصالح تحقيق أهدافه المباشرة والعملية. إلا أنّ الإنسان يتمتّع بميزةٍ عقليّةٍ أُخرى

[52]ـ لقد سبق وعبّرتُ عن الأفكار المُقدّمة في الصفحات القليلة التالية في كتابي "المجتمع العاقل" (The Sane Society. New York: Holt,Rinehart and Winston,1955). وعلي إعادتها هنا بشكلٍ مُكثّف وإلا سيفتقر هذا الفصل لأساس لهُ.

يفتقر الحيوان إليها، وهي: وعيةُ لذاته، ولماضيهِ ومستقبله الذي هو موته. ووعيه لِصِغَرِهِ وقوّتهِ. بالإضافة لوعيه للآخَرين كآخرين: كأصدقاء، كأعداء، أو كغرباء. فالإنسان مازال في الطبيعة ـ خاضعاً لأوامرها وحوادثها ـ إلا أنه في الوقت ذاته يتجاوز الطبيعة لأنه يفتقر لعدم الوعي الذي يجعل من الحيوان جزءاً من الطبيعة وواحداً معها. وبالتالي يواجه الإنسان الصراع المرعب المتمثّل في كونه سجين الطبيعة وفي ذات الوقت هو حُرٌّ في أفكاره، وبكونه جزءاً من الطبيعة وفي ذات الوقت كأنّه استثناء لها، وبكونه ليس هنا ولا هناك. لقد جعل وعي الإنسان لذاته، منه غريبا في العالَم، ومنفصلاً فيه ووحيداً ومرعوباً.

إن التناقض الذي سبق ووصفته هو من حيث الأساس نفس وجهة النظر التقليدية التي تقول بأن الإنسان جسدٌ وروح، ملاك وحيوان، وينتمي إلى عالَمين هما في صراعٍ مستمر. وما أَوَدُّ الإشارة إليه الآن هو أنّه لا يكفي أن نرى هذا الصراع باعتباره جوهر الإنسان، أي كما لو كان بسبب ذلك أصبح الإنسان إنساناً. ومن الضروري أن نمضي إلى ما خلف هذا الوصف، وأن ندرك أن هذا الصراع ذاته في الإنسان يتطلّب حلاً. وهنا تظهر مباشرةً بعض الأسئلة من هذا العرض للصراع: ما الذي يستطيع الإنسان فعله ليتغلّب على هذا الخوف المتأصّل في وجوده؟ وما الذي يستطيع فعله لإيجاد تناغمٍ يُحرّره من تعذيب الوحدة، ويسمح له بالإحساس بالأمان في هذا العالَم، واكتشاف شعور التوحّد معه؟

والسؤال الذي يجب على الإنسان أن يجيب عليه، ليس بسؤال نظري (وإن كان منعكساً في الأفكار والنظريات التي تتناول الحياة)،

بل هو تساؤل حول كامل كيانه، وأحاسيسه وسلوكه. وقد يكون الجواب أفضل أو أسوأ، إلا أنّه حتى الجواب الأسوأ أفضل من لاشيء. وهناك حالة واحدة يجب أن يلبيها كل جواب: يجب أن يساعد الإنسان على التغلّب على إحساس الانفصال واكتساب شعور التوحّد والاتّحاد والانتماء مجدّداً. وهناك عدد من الأجوبة التي يستطيع الإنسان تقديمها للإجابة على هذا السؤال، وسأقوم بمناقشتها باختصار في الصفحات التالية. إلا أنني أريد التأكيد مجدداً على أنه أيّاً من هذه الأجوبة لا يُشكّل في ذاته جوهر الإنسان، إذ أنّ ما يُشكل هذا الجوهر هو التساؤل والحاجة لجواب. إن أشكال الوجود البشري المختلفة ليست بالجوهر، بل هي الأجوبة على الصراع الذي هو بذاته الجوهر. يتمثل الجواب الأول بتخطّي الانفصال وتحقيق الاتّحاد، وهو ما أسمّيه بالجواب "الارتدادي". فإذا أراد رجلٌ بلوغ الاتحاد، والتحرر من رعب الوحدة والشك، يمكنه أن يُحاول الرجوع من حيث جاء: إلى الطبيعة، أو الحياة الحيوانية، أو الأسلاف. ويستطيع التخلّص مما يجعله بشراً ومع ذلك يُعذّبه: عقله ووعيه لذاته. ويبدو أنّ ذلك هو ما حاول الإنسان فعله عبر مئات آلاف السنين. وتاريخ الأديان البدائية شاهدٌ على تلك المحاولة، كذلك هي الإمراضية الشديدة في الفرد. وفي شكل أو آخر من الأديان البدائية وعلم النفس الفردي، نجد نفس الإمراضية الشديدة: النكوص إلى الوجود الحيواني، وإلى الحالة ما قبل الفردية، ومحاولة التخلّص مما يجعل الفرد إنساناً. إذا تم تشارك الميول البدائية من قبل العديدين، فقد أصبحت لدينا صورة عن جنون

الملايين، وهذه الحقيقة نفسها تجعل الجنون يبدو كما لو أنه حكمة، والخيال كما لو كان واقعاً. ويفتقر الفرد المشارك في هذا الجنون المنتشر السائد، لِحسٍّ الانعزال والانفصال التام، وبالتالي ينجو من القلق الشديد الذي سيختبره في مجتمعٍ نكوصي. وهنا يجب أن نتذكّر أنّ العقل والواقع ليسا بالنسبة لمعظم الناس سوى إجماع عام. لذلك يجب ألا يفقد المرء عقله عندما يختلف عقل أحد آخر عن عقله.

يتمثل البديل للحل البدائي والنكوصي لمشكلة الوجود البشري ـ ولعبء كون الإنسان إنساناً ـ في الحل "التقدّمي"، وهو إيجاد تناغمٍ جديد ليس من خلال النكوص، بل من خلال التطوير الكامل للقوى البشرية، وللإنسانية في داخل الإنسان. لقد تمّ تصوّر الحل التقدمي بشكل جذري لأول مرّة في تلك الفترة الرائعة من التاريخ البشري بين 500 ـ 1500 قبل الميلاد (مع الإشارة إلى أنّ هناك العديد من الأديان التي شكّلت نقلةً بين النكوص البدائي والأديان الإنسانية). وقد ظهرت في مصر حوالي 1350 قبل الميلاد في تعاليم أخناتون، ومع العبريين في ذات الوقت في تعاليم موسى حوالي 600 ـ 500 قبل الميلاد، وهي ذات الفكرة التي أعلنها "لاوتزو" في الصين، والبوذا في الهند، وزرادشت في فارس، وفلاسفة اليونان بالإضافة إلى الأنبياء في إسرائيل. وقد تم التعبير عن الهدف الجديد للإنسان ـ بتحوّله إلى إنسانٍ كامل وبالتالي عودة تناغمه المفقود ـ في مفاهيم ورموز مختلفة. فبالنسبة لأخناتون رُمِزَ للهدف بالشمس، وبالنسبة لموسى بالله المجهول، وللاوتزو بتاو الهدف (الطريق)، وعند بوذا بالنيرفانا،

ولدى الإغريق بالمُحَرِّك الثابت، ولدى الفارسيين بزرادشت،ولدى السيانيين " بنهاية الأيام". لقد حُدِّدت هذه المفاهيم إلى حَدٍّ كبير: من خلال أنماط التفكير، وفي الحياة اليومية والبنية الاجتماعية الاقتصادية السياسية لكل من هذه الثقافات. ولكن في حين اعتمدَ الشكل المعين الذي تم التعبير بواسطته عن الهدف الجديد، على الظروف التاريخية المختلفة، كان الهدف هو نفسه من حيث الأساس: حل مشكلة الوجود البشري بتقديم الجواب الصحيح على الأسئلة التي تفرضها الحياة، الأسئلة المتعلّقة بصيرورة الإنسان إنساناً بالكامل، وبالتالي تخلّصه من رعب الانفصال. وعندما حملت المسيحية والإسلام - منذ ألفٍ وخمسمائة عام - الفكرة نفسها إلى بلدان أوروبا وحوض البحر الأبيض المتوسّط، تعلّم جزء كبير من العالم رسالتيهما.و لكن حالما سمع الإنسان الرسالة، بدأ بتزييفها فوراً،فبدلاً من تحوّله هو إلى إنسان كامل قام بتحويل الله وعقائده إلى أوثان باعتبارها مظاهر "للهدف الجديد"، ليُحِلَّ بذلك شخصاً أو كلمة محلّ واقع خبرته الشخصية. ومع ذلك حاول الإنسان مجدداً ومجدداً العودة إلى الهدف الأصلي، وتبدّت محاولاته ضمن الدين وفي الطوائف الهرطقية وفي الفلسفات السياسية والأفكار الفلسفية الجديدة.

وعلى اختلاف هذه الحركات والأديان الجديدة من حيث المفاهيم الفكرية، تقاسَمت جميعها فكرة الخيار البديل الأساسي المتاح للإنسان. فهو إنسان يستطيع الاختيار بين ممكنين فقط: النكوص والتراجع أو التقدّم للأمام. وهو يستطيع إما الرجوع إلى حَلٍّ مرضي

بدائي، أو يمكنه التقدّم نحو الأمام وتطوير إنسانيّته. ونحن نلاحظ تشكّل هذا البديل في أشكال متنوّعة: مثل الاختيار بين الضوء والعتمة (بلاد فارس)، وبين النعمة والنقمة، والحياة والموت (العهد القديم)، أو الصيغة الاشتراكية للخيار بين الاشتراكية والبربرية.

والخيار نفسه يظهر ليس فقط ضمن الأديان الإنسانية المختلفة، بل وأيضاً باعتباره الفرق الأساسي بين الصحّة العقلية والمرض العقلي. فما ندعوه بشخص سليم يعتمد على الإطار المرجعي العام لثقافةٍ ما. فبالنسبة لبيرسركي تيوتوني سيكون الشخص السليم شخصاً قادراً على التصرّف كحيوان بري. وهذا الشخص ذاته سيُعتبر اليوم ذهانياً. إن كل الأشكال البدائية للخبرة العقلية ـ نكروفيليا، نرجسية متطرّفة، تعايش سفاحي ـ والتي شكّلت بشكل أو بآخر ما هو "طبيعي" أو حتى "مثالي" في الثقافات البدائية النكوصية بسبب اتحاد الرجال حول كفاحهم البدائي المشترك، توصف اليوم كأشكال شديدة من المرض العقلي. وفي شكلها الأقل شدّةً، وعند مواجهتها بقوىً معارضة، يتم كبت هذه القوى البدائية، ونتيجة لهذا الكبت يظهر "العصاب". ويكمن الفرق الأساسي بين الميل البدائي في ثقافةٍ نكوصية ومقابله في ثقافةٍ تقدّمية، في حقيقة أن الشخص ذو الميل البدائي في ثقافةٍ بدائية، لا يشعر بالعزلة بل ـ على العكس، يكون مدعوماً بالإجماع المشترَك، في حين يكون العكس صحيحاً بالنسبة لذات الشخص في ثقافةٍ تقدّميّة، إذ "يفقد عقله" بسبب تعارض عقله مع عقول الآخرين جميعاً. وفي الحقيقة فإنّه حتى في ثقافةٍ تقدمية كمثل التي في هذه الأيام، حيث يعاني عدد

كبير من أعضائها ميولاً نكوصيّةً قوية، إلا أنّها تبقى مكبوتةً في سياق الحياة الطبيعية، وتصبح ظاهرةً فقط في ظل ظروفٍ استثنائية مثل الحروب.

فلنُلَخّص الآن ما تفيدنا به هذه الاعتبارات حول الأسئلة التي بدأنا بها. أولاً: بالنسبة للتساؤل حول جوهر الإنسان، نصل إلى نتيجة أن طبيعة أو جوهر الإنسان ليس "حقيقةً" معيّنة، مثل الخير أو الشر، بل تناقضاً متجذّراً في شروط الوجود البشري ذاته.و يحتاج هذا الصراع بحدّ ذاته إلى حل، وليس هناك من حيث الأساس سوى الحلول النكوصية أو التقدّميّة.فما قد بدا في بعض الأحيان على أنه دافع أصيل للتقدّم في الإنسان ليس سوى آليات بحثٍ عن حلول جديدة. وعند أي مستوىً جديد يصل الإنسان إليه، تظهر تناقضاتٌ جديدة ترغمه على مواصلة مهمة البحث عن حلول جديدة. وتستمر هذه العملية حتى يصل إلى هدفه النهائي ويصبح إنساناً بالكامل، ويتمكّن من الاتحاد مع العالَم. ولا يهمّنا هنا ما إذا تمكّن الإنسان من بلوغ هدفه النهائي المتمثّل في "الاستيقاظ الكامل" الذي يختفي فيه الجشع والصراع (كما تعلّمنا البوذيّة)، أم تمكّن من تحقيق ذلك فقط بعد موته (وفقاً للتعليم المسيحي). فما يهم حقاً أنه في كل الأديان الإنسانية والتعاليم الفلسفية، "الهدف الجديد" هو نفسه، ويعيش الإنسان من خلال الإيمان الذي يمكنه من الاقتراب المستمر دوماً من هدفه. (من جهةٍ أُخرى، إذا تم التماس الحلول عبر أسلوبٍ نكوصي، فسيضطر الإنسان إلى السعي خلف نزعٍ كاملٍ لإنسانيّته، وهو ما يُكافئ الجنون).

فإذا كان جوهر الإنسان ليس خيراً ولا شرّاً، ولا حباً ولا كرهاً، بل تناقضاً يتطلّب التماس حلول جديدة، تخلق بدورها تناقضاتٍ جديدة،عندئذٍ يمكن للإنسان في الواقع الإجابة على مشكلته، سواءً تم ذلك بأسلوبٍ نكوصي أم تقدمي. ويُقدم لنا التاريخ الحديث أمثلةً عديدة على ذلك. فقد عادَ ملايين الألمان الذين فقدوا أموالهم ووضعهم الاجتماعي، تحت قيادة هتلر إلى طائفة أسلافهم التيوتونيون عبر التحوّل إلى "مسعورين". وحدث الأمر ذاته في حالة الروس تحت قيادة ستالين، ومع اليابانيين أثناء سلب نانكينغ، ومع محبّي الإعدامِ في أمريكا الجنوبية. هذا ويبقى الشكل البدائي للخبرة احتمالاً قائماً دوماً لدى معظم الناس، فهو "يمكن" أن يظهر.على أيّة حال من الضروري التمييز بين شكلين للنشوء أو الظهور. يتجلّى أحدهما عندما تبقى الدوافع البدائية قوية جداً، إلا أنها تُكبَت بسبب تناقضها مع الأنماط الثقافية لحضارةٍ ما. وفي هذه الحالة يُمكن لظروفٍ معيّنة مثل الحرب أو الكوارث الطبيعية أو التفكك الاجتماعي، أن تفتح القنوات بسهولة سامحةً للدوافع البدائية بشقٍّ طريقها نحو الخارج. أما الاحتمال الآخر فهو عندما يتم في سياق تطور الشخص ـ أو أعضاء جماعة ما ـ بلوغ مرحلةٍ تقدميّةٍ حقاً، وتبلورها. وفي هذه الحالة لن تتسبب الحوادث الرضّيّة الصدمية ـ كمثل التي ذكرناها منذ قليلٍ ـ بعودة الدوافع البدائية، لأنه لم يتم كبت تلك الدوافع إلى حَد كبير بقدر ما تم استبدالها. ومع ذلك، فحتى في هذه الحالات لن تكون القدرة البدائية قد اختفت تماماً، وتحت بعض الظروف غير العادية مثل: السجن طويل الأمد في معسكرات الاعتقال، أو بعض العمليات الكيميائية في الجسم، قد

ينهار النظام النفسي بأكمله، وتشق القوى البدائية طريقها مجدداً وبقوّةٍ جديدة. وهناك طبعاً طيف لا يحصى من التباين اللوني بين هذين الطرفين: الدوافع المكبوتة البدائية من جهة، واستبدالها التام بالميل التقدمي، من جهةٍ أُخرى. وستختلف النسبة من شخص لآخر، كذلك ستختلف درجة الكبت مقابل درجة وعي الميل البدائي أيضاً. هناك ناسٌ قد تمكنوا من التخلّص تماماً من الجانب البدائي لديهم، وليس من خلال الكبت، بل عبر تطوير الميل التقدمي، إلى حد أنهم فقدوا القدرة حتى على النكوص إليه. وبنفس الأسلوب، هناك أشخاص دمّروا كل احتمالات تطوير ميل تقدّمي، إلى حد أنهم فقدوا أيضاً حرية الاختيار، وهو في هذه الحالة اختيار التقدّم.

هذا وستؤثر الروح العامة لمجتمع ما إلى حدٍّ كبير على تطور الجانبين في كل فرد. إلا أنّه حتى هنا يمكن للأفراد الاختلاف إلى حد كبير عن النموذج الاجتماعي للميل.و كما سبق وذكرت، هناك ملايين الأفراد ذوي الميل البدائي في المجتمع الحديث، الذين يعتقدون بشكل واعٍ بعقائد المسيحية أو التنوّر، ومع ذلك وخلف هذه الواجهة التي يُبدونها هم "مسعورون"، نكروفيليون، أو عُبّاد "بعل" أو "عشتار".و هم لا يختبرون حتى أي صراع، لأنّ الأفكار التقدمية التي "يعتقدونها" لا وزن لها، وهم يعملون وفقاً لدوافعهم البدائية بشكل خفي أو محجوبٍ فقط. من جهةٍ أخرى، كثيراً ما نجد في الثقافات البدائية أفراداً طوّروا ميلاً تقدمياً، وهم يصبحون قادة ينوّرون ضمن ظروفٍ معيّنة غالبية جماعتهم، ويضعون الأساس اللاحق لتغيّر تدريجي للمجتمع بأكمله. وعندما يكون هؤلاء الأفراد حالة غير عادية، ويبقى أثرٌ من تعاليمهم لاحقاً، تُلَق عليهم ألقاب

"أنبياء"، أو "معلّمين"، أو ألقاب كهذه. وبدونهم لم يكن للجنس البشري أن يتقدّم من ظلمة الحالة البدائية.ومع ذلك كانوا قادرين على التأثير على الإنسان فقط لأنه في سياق تطوّر العمل غدا الإنسان قادراً على تحرير نفسه تدريجياً من قوى الطبيعة المجهولة، مطوّراً عقله وموضوعيته، ومتوقّفاً عن الحياة كحيوان.

ما يصدق على الجماعات يصدق على الأفراد. ففي كل شخص هناك إمكانية لظهور القوى البدائية التي سبق وناقشناها لتوّنا. والشرّ والخير المطلقان هما فقط ما فقد إمكانية الاختيار. ويمكن لأي شخص تقريباً أن يعود إلى الميل البدائي، أو يتقدّم نحو كشفٍ كامل لهذه الشخصية. في الحالة الأولى نحن نتحدّث عن شفاء تلقائيٍّ من المرض، أو تحوّل للشخص إلى حالة نضجٍ واستيقاظٍ تام. ومهمة علم النفس والتحليل النفسي والأنظمة الروحيّة المختلفة تقتضي دراسة الشروط التي يحدث ضمنها تطوّر ما، واستخدام الطرق التي يمكن بواسطتها تعميق التطور المفيد وإيقاف التطور الخبيث[53]. إن وصف هذه الطرق يخرج عن منظور كتابنا هذا، ويمكن اكتشافه في أدب علم النفس والتحليل النفسي.إلا أنّه من الهام في مشكلتنا هذه أن ندرك أنّ كل فرد أو مجموعة من الأفراد ـ وبغض النظر عن الحالات المتطرّفة ـ يمكن أن يتراجع في أي وقت إلى الميول الأشد تدميريةً ولاعقلانيّةً، أو التقدّم نحو ميلٍ تقدّمي ومتنوّر. فالإنسان ليس بخيّر ولا شرّير. وإذا اعتقدَ المرء بخيرِ الإنسان باعتباره الاحتمال أوً

53- وخصوصاً تعاليم وممارسة بوذية زن كما عرضها "د.ت.سوزوكي" في العديد من مؤلفاته، مثل "بوذية زن والتحليل النفس". (New York : harper&Row,1960).

الإمكانية الوحيدة، فسيضطر إلى تزييفٍ وردي للحقائق، أو ينتهي في خيبةٍ مريرة. وإذا اعتقدَ المرء بالطرف الآخر، فسينتهي به الأمر متشائماً وأعمىً، لا يرى احتمالات الخير الكثيرة في نفسه وفي الآخرين. أما وجهة النظر الواقعية فترى كلا الاحتمالين كإمكانية واقعية، وتدرس شروط تطوير أي منها.

تقودنا هذه الاعتبارات إلى مشكلة حرّية الإنسان. فهل الإنسان حرٌّ باختيار الخير في أي وقت؟ أم أنّه لا يتمتّع بحرية الاختيار بسبب محاصرته من قبل القوى الضاغطة في داخله وخارجه؟ لقد كتبت مجلّدات عديدة حول السؤال المتعلّق بحرية الإرادة، ولا أعتقد أن هناك ما أُقدّم به لهذا الموضوع خيراً من ملاحَظات "ويليام جيمس" عليه: يسود رأي شائعٌ يقول بأنّه قد قيلَ الكثير في الجدال حول الإرادة الحرّة، وأنّه لا يُمكن لأي بطل جديد أن يفعل أكثر من الإحماء بأطروحات مبتذلة يعرفها كل شخص سلفاً. وهذا خطأٌ جذريٍ. فأنا لا أعرف موضوعاً قد تمّ ابتذاله إلى هذا الحد، أو كان لعبقريٍ متحمّس فرصةً أفضل لاكتشاف أبعادٍ جديدة فيه. وذلك ليس عبر فرض نتيجةٍ ما، أو لي عنق الواقع لاستخراج اثباتٍ ما، بل من خلال تعميق حسّنا بماهية المسألة بين الطرفين، وماهية ما تتضمّنه أفكار القدر والإرادة الحرّة حقاً"[54]. وترتكز محاولتي لتقديم بعض الاقتراحات حول هذه المسألة، على واقع أنّه يمكن للخبرة التحليلية

---

[54] Wiliam James : " The Dilemma of Determinism",1984,reprinted in – "Amodern Introduction to Philosophy" (Paul Edwards and Arthur Pap>New York: The Free Press.1957).

النفسية أن تلقي بعض الضوء على سؤال الحرية، وتسمح لنا بالتالي برؤية أوجهٍ جديدة له.

لقد عانت المعالَجة التقليدية لمسألة الحرية، من الافتقار لاستخدام بياناتٍ نفسية تجريبية، الأمر الذي أدى إلى الميل لمناقشة المشكلة بتعابير مجرّدة عامّة. فإذا عنينا بالحرية "حرية الاختيار"، فسيمضي السؤال حينها إلى التساؤل حول ما إذا كنا أحراراً بالاختيار بين - فرضاً - "أ" و "ب". وقد قال الحتميون بأننا لسنا أحراراً، لأن الإنسان - مثل كل الأشياء الأُخرى في الطبيعة — مُحَدّدٌ ومحصورٌ بالأسباب، تماماً كما أنّ الحجر الذي يُرمى في الهواء ليس حرّاً بالسقوط، وبالتالي الإنسان مجبرٌ حقّاً على الاختيار بين "أ" و "ب"، بسبب الدوافع التي تُحدّده، وتجبرهُ، أو تدفعه لاختيار "أ" أو "ب"[55].

في حين يدّعي معارضو الحتمية العكس تماماً. إذ يُجادلون بأن الله منح الإنسان حرية الاختيار بين الخير والشر، وبالتالي الإنسان يتمتّع بالحرية. ثانياً: يُجادلون بأن الإنسان حُرٌّ وإلا لما جُعِلَ مسؤولاً عن تصرّفاته. ثالثاً: يُجادلون بأن الإنسان يختبر سلفاً وبشكل ذاتي كونه حراً، وبالتالي فإن وعي الحرية هذا دليلٌ على وجود الحرّيّة. في الواقع تبدو هذه الأطروحات الثلاث جميعاً غير مُقنعة إذ تتطلّب

---

[55]ـ تُستخدَم كلمة الحتمية هنا وفي الكتاب كله للإشارة إلى ما يعنيه ويليام جيمس ومعاصروه من الفلاسفة الأنكلوسكسونيون بـِ "الحتمية الصلبة". وهنا يجب تمييز الحتمية بهذا المعنى عن معناها في النظرية التي نجدها في مؤلفات "هيوم" و"ميل" التي تدعى أحياناً بـِ "الحتمية الرخوة الليّنة"، والتي وفقاً لها من الطبيعي الاعتقاد بالحتمية وبالحريّة البشريّة في ذات الوقت. وفي حين يميل موقفي إلى "الرخوة" أكثر منه إلى "الصلبة" إلا أنه في الواقع ليس بهذا ولا بذاك.

الأولى الإيمان بالله، والاعتراف بمخططاته الخاصّة بالإنسان. في حين تبدو الثانية وليدة تمنّي جعل الإنسان مسؤولاً بحيث يُمكن عقابه. وترتكز فكرة العقاب ـ التي هي جزءٌ من الأنظمة الاجتماعية الماضية والحاضرة ـ على مقياس ما يُعتبر حمايةً لأقليةٍ "تمتلك" ضدّ أكثريةٍ "لا تمتلك"، وهي رمزٌ لقدرةِ سلطةٍ ما على العقاب. فإذا أراد المرء العقاب، فسيحتاج إلى وجود شخص ما مسؤول أمامه ليُعاقَب. وهو ما يُذكّرنا بقول "برنارد شو": "لقد انتهى الشنق، وكل ما تبقّى هو المحاكمة". أما الحجّة الثالثة ـ وهي أن وعي حرية الاختيار يثبت وجود هذه الحرية ـ فقد سبق لاسبينوزا ولايبنز أن دحضاه. حيث أشار اسبينوزا أن سبب وجود وهم الحرية هو وعينا لرغباتنا، وعدم وعينا لدوافعها. في حين أشار لايبنز إلى أنّ الإرادة تُحَرض من قِبل الميول التي تكون لاواعية جزئياً. ومما يُدهشنا حقّاً أن معظم النقاش الذي تمّ بعد اسبينوزا ولايبنز أخفق بإدراك حقيقة أن مشكلة حرية الاختيار لا يُمكن أن تُحَل ما لم نتناوَل القوى اللاواعية التي تُحدّد مصيرنا، وإن كانت تتركنا مع القناعة السعيدة بأنّ خيارنا كان حراً. ولكن وبغض النظر عن هذه الاعتراضات الخاصّة، فإنّ أطروحات حرية الإرادة لا تتفق مع خبرتنا اليومية. وسواء صدر هذا الموقف عن أخلاقيين دينيين، أم عن فلاسفةٍ مثاليين، أم عن وجوديين ميالين للماركسية، فإنه في أفضل الأحوال افتراضٌ نبيل، وقد لا يكون ـ مع ذلك ـ نبيلاً إلى هذا الحد الذي يبدو عليه، وذلك لكونه غير عادل بالمرّة بحق الفرد. فهل يُمكن للمرء حقّاً أن يدّعي أن شخصاً قد نشأ في فقرٍ ماديّ وروحي، ولم يسبق له أن اختبر أبداً الحب أو الاهتمام

بشخص ما، وهو من قد قضى على جسده بالشرب بسبب سنوات طيلة منٍ الأذى الكحولي، ومن لا مجال أمامه لتغيير ظروفه، كيف لشخص كهذا أن يدّعي أنه "حرٌ" باتّخاذ "خياره"؟ أليس هذا الموقف ًمعاكساً للحقائق؟ أليس هذا موقفاً خالياً من التعاطف، وموقفاً ـ مثله مثل فلسفة سارتر ـ يعكس روح الأنانية والفردية البورجوازية ـ في لغة القرن العشرين ـ ونسخة مُعَدّلة من كتاب "ماكس شتيرنر": "الشخص الفريد وملكيّتهِ"؟

يبدو عند النظرة الأولى أنّ الموقف المعاكس ـ الحتمية ـ الذي يقول بأن الإنسان ليس حر الخيار، وقراراته في أية لحظة مُقرّرَة ومُحدّدة سلفاً بالحوادث الداخلية والخارجية التي حدثت قبلها، هو أكثر واقعيّةً وعقلانية. وسواء طبّقنا الحتمية على الأفراد أم على الطبقات أم على الجماعات، ألم يُبيّن التحليل الفرويدي والماركسي مدى ضعف الإنسان في معركتهِ ضدّ القوى الاجتماعية والغريزية المُقرّرة له؟ ألم يُبيّن التحليل النفسي أنّ إنساناً لم يَحُلّ مشكلة تبعيّته لأمّهِ، هو إنسانٌ يفتقر للقدرة على اتّخاذ القرار والفعل، وبالتالي يُحِسُّ بالضعف، وهو مُرغَمٌ على مزيدٍ من التبعية لأشخاص أمّهِ حتى يصِل إلى نقطة اللاعودة؟ وأخيراً ألَم يبيّن التحليل الماركسي أنّه حالما تفقد طبقةٌ ما ـ مثل الطبقة الوسطى الدنيا ـ ثروتها، ووظيفتها الاجتماعية، يفقد أعضاؤها الأمل ويرتدّون نحو ميولٍ نرجسيّةٍ ونكروفيلية وبدائيّة؟

ومع ذلك لم يكن ماركس ولا فرويد حتميين بمعنى: الإيمان بلا عكوسية المصير السببي. إذ اعتقدَ كلاهما بإمكانيّة تعديل سياقٍ كان

قد بدأ سلفاً. ورأى كلاهما إمكانية التغيير المتأصّلة في قدرة الإنسان على أن يُصبح واعياً للقوى التي تُحرِّكهُ من خلف السّتار، وبالتالي قدرته على اكتساب حريّته من جديد[56]. لقد كانا حتميين ـ مثل اسبينوزا الذي تأثّر به ماركس كثيراً ـ وغير حتميين، أو لم يكونا حتميين ولا غير حتميين. وافترض كلاهما أن الإنسان مُحدّد من قبل قوانين السبب والنتيجة، إلا أنّه بوعيه وبسلوكه الصحيح يستطيع خلق وتوسيع مملكة الحرية. فالأمر عائدٌ إليه في اكتساب أقصى درجات الحرية، وتخليص نفسه من قيود الضرورة. بالنسبة لفرويد كان وعي اللاوعي هو شرط التحرّر، في حين كان وعي القوى الاقتصادية الاجتماعية والمصالح الطبقية هو ذاك الشرط بالنسبة لماركس. وبالنسبة لكليهما كانت الإرادة النشيطة والصراع ـ بالإضافة إلى الوعي ـ شرطين ضروريين للتحرّر[57].

لقد رأى كل محلل نفسي حتماً مرضى كانوا قادرين على عكس الميول التي بدا أنها تُحَدّد حياتهم وتُقرّرها، حالما أصبحوا واعين لها، وبذلوا جهداً مُركّزاً لاكتساب حريّتهم مجدّداً. إلا أنه لا حاجة للمرء لأن يكون محلّلاً نفسياً ليختبر ذلك. وقد اختبر بعضنا الشيء نفسه إما بأنفسنا أو مع آخرين: لقد تمَّ كسر سلسلة السببية المزعومة

---

[56]- من أجل مناقشةٍ أكثر تفصيلاً لهذه النقطة، راجع كتاب اريشفروم : "ما وراء سلاسل الوهم".

[57]- الموقف نفسه اتخذته البوذية التقليدية، من حيث الأساس. إذ أن الإنسان وفقاً لها مقيّدٌ إلى عجلة الولادة مجدّداً، ومع ذلك هو قادر على تحرير نفسه من هذه الحتمية من خلال وعيهِ لموقفه الوجودي، واتباع طريق السلوك الصحيح ذي الفروع الثمانية. وموقف أنبياء العهد القديم مشابه لذلك. فللإنسان الخيار بين "النعمة والنقمة، الموت والحياة" إلا أنّه قد يصل إلى نقطةٍ لا عودة منها إذا تردّدَ طويلاً في اختيار الحياة.

واتّبعوا طريقاً بدا "إعجازيّاً" لأنه ناقض التوقّعات الأكثر منطقيّةً استناداً لأدائهم الماضي.

لم تعان المناقشة التقليدية لمسألة الحرّيّة من أنّ اكتشاف اسبينوزا ولايبنز للدافع اللاواعي لم يجد مكانه المناسب، فحسب، بل ومن أسباب أُخرى أيضاً قلّصت جدوى تلك المناقَشة إلى حَدٍّ كبير. وسأذكر في المقطع التالي بعض الأخطاء التي كان لها - في رأيي - أهمّيّة كبيرة.

يكمن أحد الأخطاء في عادة التحدّث عن حرية اختيار الإنسان بدلاً من فرد بعينه[58]. وسأحاول أن أبيّن لاحقاً أنه حالما يتحدّث المرء عن حرية الإنسان عموماً، بدلاً من حرية فردٍ بعينه، يُصبح الحديث مُجرّداً إلى حد يجعل المسألة غير قابلة للحل. وهذا صحيحٌ تماماً لأنه عندما يتمتع شخصٌ واحد بحرية الاختيار، سيفقدها شخص آخر. فإذا طبّقناها على كل الناس، سنكون نتعامل إما مع تجريد، أو مع افتراضٍ أخلاقي كما فعل كانت أو ويليام جيمس. إنّ الصعوبة التالية التي سنواجهها في النقاش التقليدي حول الحرية، تكمن في الميل - وخصوصاً لدى المؤلّفين التقليديين من أفلاطون إلى توما الأكويني - لتناول مسألة الخير والشر بشكل عام، كما لو كان الإنسان يمتلك الخيار بين الخير والشر "بشكلٍ عام"، والحرية

---

[58]ـ نلاحظ هذا الخطأ حتى عند كاتبٍ مثل " أوستن فارّار " الذي تنتمي كتاباته حول الحرية إلى أكثر تحليلات الحرية نفاذاً وموضوعية ودقة. إذ يكتب :" يكمن الخيار – بحكم تعريفه – بين البدائل. وفي أنه يمكن دعم خيارٍ ما مطروح نفسياً وبشكلٍ أصيل للاختيار من خلال ملاحظة أن الناس اختاروه. وكون الناس قد أخفقوا أحياناً باختياره، لا يعني أنّه كان غير متاح كخيار". " حرية الإرادة ".
.(The Freedom of The Will. London: A and C Black,1958,p151,)

لاختيار الخير. إنّ هذا الرأي يُشوّش النقاش إلى حدٍّ كبير، إذ عند مواجهتهم بالخيار العام بين الخير والشر، يختار معظم الناس الخير وليس الشر. إلا أنّ الحقيقة تقول بعدم وجود شيء مثل الخيار بين خير وشر، بل هناك أفعال معيّنة وملموسة يُقصَد بها الخير، وأُخرى يُقصَد بها الشر، بشرط تعريف الخير والشر بشكل مناسب. ويظهر صراعنا الأخلاقي حو مسألة الخيار عندما يتوجّب علينا اتّخاذ قرار ملموس بدلاً من الاختيار بين الخير والشر بشكل عام.

يكمن الإشكال الآخر في النقاش التقليدي في حقيقة أنّه يتناول عادةً حرية الخيار مقابل حتميته، بدلاً من تناول درجات الميول المختلفة[59]. وكما سأحاول التبيين لاحقاً، إنّ مشكلة الحرية مقابل الحتمية هي في الحقيقة مشكلة صراع الميول والنزعات، ودرجات شدّتها المختلفة.

أخيراً، هناك خلط في استخدام مفهوم "المسؤولية". إذ غالباً ما يُستخدم هذا المفهوم للإشارة إلى كوني قابلاً للعقاب أو الاتّهام. وحينها لن يكون هناك فرق كبير سواء سمحت للآخرين باتّهامي أم قمت أنا باتّهام نفسي. فإذا وجدتُ نفسي مذنباً، أعاقب نفسي. وإذا وجدني الآخرون مذنباً فسيعاقبونني. إلا أن هناك مفهوماً آخر للمسؤولية، لا صلة لهُ بالعقاب ولا بالذنب. وفي هذا المفهوم تعني المسؤولية فقط "أنني واعٍ لما قد فعلته". وفي الحقيقة، حالما أختبر فعلي على أنه "إثم" أو "ذنب" سأخلي مسؤوليتي منه. وبالتالي ليس "من فعل هذا" هو من سيُعاقب، بل "الآثم" أو "المذنب" أو

[59]ـ ولايبنز هو أحد المؤلفين القلائل الذين تحدثوا عن "الميل بدون الضرورة".

"الشخص الآخر" هو من يتوجّب عقابه. فضلاً عن حقيقة أن الشعور بالذنب واتّهام الذات سيخلق الحزن وكره الذات وكره الحياة. وقد تمّ التعبير عن هذه النقطة بشكلٍ جميل من قبل أحد المعلّمين الحسيديين "اسحاق مبير غير":

"أي شخص يُفكّر ويتحدّث عن شرٍّ ارتكبه، يفكّر بلؤم، وما يفكّر المرء به حينها، يغدو أسيراً له. وهو حتماً لن يستطيع التراجع، لأن روحه ستغلُظ، وقلبه سيفسُد ويتعفّن، وسيسودهُ مزاجٌ حزين. فما الذي ستفعله؟ حرِّك القذارة بهذا الأسلوب أو ذاك، وستبقى قذارة. أن تكون آثماً أم غير آثم، ما الذي سيفيدنا به ذلك في السماء؟ وفي الوقت الذي أتأمّل فيه هذا، قد أكون أرصف فيه اللآلئ فرحاً وابتهاجاً بالسماء. وهذا هو سبب ما كُتِب ذات مرّة: "ابتعد عن الشر، وافعل الخير". ابتعد تماماً عن الشر، ولا تفكّر بهذا الأسلوب، وافعل الخير. هل ارتكبت خطأً ما؟ قُم إذاً بموازنته بفعل ما هو صحيح[60].

وبنفس الروح هناك كلمة "chatah" في العهد القديم، وهي تُترجَم " الخطيئة"، في حين تعني في الحقيقة "يضلّ" (الطريق). وهي تفتقر لنوعية الإدانة التي تحملها كلمات مثل "خطيئة" و "آثِم". بشكل مشابه، الكلمة العبرية المقابلة "للتوبة" هي "teschubah" والتي تعني: " العودة" (إلى الله، إلى ذات المرء، وإلى الطريق الصحيح)، كما أنها تفتقر لدلالة إدانة الذات. وهكذا

[60] - اقتبس في "In Time and Eternity". N.N.Glatzer (New York : Schocken Books,1946).

يستخدم التلمود تعبير "سيّدَ العودة" أو "الآثم التائب"، ويقول عنه يرتقي مرتبةً لم يرتق إليها حتى من لم يخطئ إطلاقاً.

وبافتراض أننا نوافق على أننا نتحدّث عن حرية الاختيار بين سياقين محدّدين لفعل ما، يواجههما فردٌ ما، ثُمّ قد نبدأ نقاشنا بمثال شائع ملموس: حرية الاختيار بين التدخين وعدمه. فلنتناول مُدخّناً عتيقاً قرأ التقارير التي تروي مخاطر التدخين على الصحّة، ووصلَ إلى نتيجة أنه يريد التوقف عن التدخين. لقد "قرّرَ أنّه سيتوقّف عن التدخين". إنّ هذا "القرار" ليس قراراً. وهو ليس سوى صيغة للأمل. لقد "قرّر" التوقف عن التدخين، إلا أنه في اليوم التالي تبدأ تقلّبات مزاجه بين حسن جداً في يوم وسيّء جدّاً في اليوم التالي، وعدم رغبته بالظهور بمظهر "اللاإجتماعي" في يوم ثالث، وفي يوم تال يُخامره الشّك بصحّة التقارير الصحّية، ولذلك يعود لمواصلة التدخين، على الرغم من أنّه قد "قرّر" التوقّف. إن هذه القرارات كلّها ليست سوى أفكار وخطط وخيالات. وهي لا تتخذ شكلاً واقعياً أو شبه واقعي، حتى يتمّ اتّخاذ خيار حقيقي. يصبح هذا الخيار حقيقياً عندما توجد أمامه سيجارة ويتوجّب عليه الاختيار بين تدخين "هذه" السيجارة، أو لا. ومجدّداً، سيتوجّب عليه اتخاذ قرار حول سيجارةٍ أُخرى، وهكذا. فهو إذاً دوماً تصرُّفٌ ملموس يحتاج قراراً. والسؤال في كل حالة هو عما إذا كان حرّاً بالتدخين أم ليس كذلك.

وستظهر هنا عدّة أسئلة.فلنفترض أنه لم يؤمن بما تقوله التقارير الصحيّة حول التدخين، أو حتى بأنه فعل. إلا أنه مقتنع بأنه من

الأفضل أن يخسر عشرين سنة من عمره على التخلّي عن هذه المتعة. ونلاحظ في هذه الحالة عدم وجود مشكلة خيار حقيقية.

إلا أنّه تم تمويه المشكلة. وقد لا تكون أفكاره الواعية سوى تبريرات لإحساسه بعدم قدرته على ربح المعركة حتى لو حاول. ولذلك قد يُفضّل التظاهر بعدم وجود معركة في الأساس ليربحها. إلا أنه سواءً كانت مشكلة الخيار في مجال الوعي أو اللاوعي، تبقى طبيعة الخيار ذاتها. إنّه خيار بين فعل يُمليه العقل والمنطق مقابل فعل تُمليه الرغبات اللاعقلانية. ووفقاً لاسبينوزا، ترتكز الحرية على "أفكار كافية" ترتكز بدورها على وعي وقبول الواقع، وتُحَدّد الأفعال التي تضمن تطوراً كاملاً لنفسية الفرد وانفتاحه العقلي. وتُحدّد الأفعال البشرية، وفقاً لاسبينوزا، سببياً بالرغبات أو بالعقل. فعندما تحددها الرغبات، يكون الإنسان مقيّداً، في حين يغدو الإنسان حراً عندما يكون العقل هو المحدّد.

إنّ الرغبات اللاعقلانية هي تلك الرغبات التي تسيطر على الإنسان وتجبره على السلوك بما يخالف اهتماماته الحقيقية، الأمر الذي يُضعف ويُدمّر طاقاته ويُسبب له المعاناة. ولا تتمثّل مشكلة حرية الخيار في الاختيار بين احتمالين بذات الجودة، كما أنها ليست الاختيار بين لعب التنس أو التنزّه، أو بين زيارة صديق والبقاء في المنزل للمطالعة. إنّ حرية الخيار حيث توجد الحتمية أو اللاحتمية، هي دوماً حرية اختيار الأفضل مقابل الأسوأ ـ والأفضل والأسوأ اللذان يُفهما بالنسبة لسؤال الحياة الأخلاقي الأساسي ـ وبين التقدّم/ أو النكوص، بين الحب والكره، وبين الاستقلال والتبعية. إن

الحرية ليست سوى القدرة على اتّباع صوت العقل والصحّة والوعي، مقابل أصوات الرغبات اللاعقلانية. ونتّفق في هذا الصدد مع الآراء التقليدية لسقراط وأفلاطون وكانط. وأنا أُحاول هنا التأكيد على أن الحرية التي تتبع أوامر العقل هي مشكلة نفسية يمكن تفحّصها بتعمّقٍ أكثر.

لنعُد الآن إلى مثالنا عن الإنسان الذي يواجه حرية اختيار التدخين أو عدم تدخين هذه السيجارة، أو مشكلة امتلاكه حرية اتباع نيته العقلانية. يمكننا تصور فرد نستطيع التنبّؤ بشيءٍ من الدقة بأنه لن يكون قادراً على اتباع نيته. وبافتراض أنه رجلٌ مرتبط بشخص أومي بشدة، وبميل استقبالي شرجي، وأنه رجلٌ يتوقّع دائماً شيئاً ما من الآخرين، ولم يكن قادراً أبداً على تحقيق ذاته، وبسبب هذا كله هو ممتلئٌ بقلق شديد ومزمن. والتدخين بالنسبة له هو إرضاء لتوقه الاستقبالي، ودفاع ضد قلقه. وترمز السيجارة بالنسبة إليه إلى القوة والبلوغ والفعالية، ولهذا السبب لا يستطيع المضي والفعل بدونها. إن توقه لها هو نتيجة لقلقه، واستقباليّته، و..إلخ، وهو قوي بقدر ما تكون هذه الدوافع قوية. وهناك نقطة تصبح فيها قويةً إلى الحد الذي لن يكون الشخص بعده قادراً على تجاوز توقه، ما لم يحدث تغير جذري ما في توازن القوى في داخله. وإلا فبإمكاننا القول بأنه لن يكون حرّاً لاختيار ما قد أدرك أنّه الأفضل. من جهةٍ أخرى، يمكننا أن نتوقع من إنسانٍ يتمتع بنضجٍ وإنتاجيةٍ وعدم جشعٍ كهذا، ألّا يكون قادراً على التصرّف بشكلٍ يناقض المنطق،

واهتماماته الحقيقية. كما لن يكون أيضاً "حرّاً"، إذ أنه لن يُدَخّن لأنه لا يشعر بميل لذلك[61].

إنّ حرية الاختيار ليست مجرد قدرة شكلية، إما أن "يمتلكها" المرء أو "لا". بل هي وظيفة للبنية الشخصية للشخص. إذ لا يتمتع بعض الناس بحرية الاختيار لأن تركيبتهم الشخصيّة فقدت القدرة على التصرّف وفقاً للخير. في حين فقد بعض الناس القدرة على اختيار الشر. ويمكننا القول عن هاتين الحالتين المتطرّفتين أنه مُقدّر للبشر فيهما التصرّف كما هم بسبب توازن القوى في شخصيتهما، والذي لا يترك لهما أي خيار. وفي معظم الرجال، نحن نتعامل مع ميول متناقضة يسمح توازنها بعملية الاختيار. والسلوك هو نتيجة قوة الميول المتصارعة ضمن شخصية الفرد.

علَيَّ أن أكون واضحاً الآن في أنه يمكن استخدام مفهوم "الحرية" بمعنيين مختلفين. في أحدهما، الحرية هي موقف، وميل وجزء من البنية الشخصية للشخص المنتج، كامل التطور الناضج، أي يمكنني الحديث عن شخص "حر" كما لو كنت أتحدّث عن شخص محب منتج ومستقل. وفي الحقيقة، الشخص الحر بهذا المعنى هو شخص مستقل ومحب ومنتِج. والحرية بهذا المعنى لا علاقة لها بخيار خاص بين سلوكين محتملين، بل بالبنية الشخصية للشخص. وبهذا المعنى فإن الشخص "غير الحر" باختيار الشر هو شخص حر تماماً. أما المعنى الثاني للحرية فهو الذي نستخدمه غالباً للاختيار بين

---

[61]- يتحدّث القديس أو غسطين عن حالة الطوباوية والغبطة في الإنسان التي لا يتمتّع فيها بخيار ارتكاب الخطيئة والإثم.

بديلين متناقضين. وتتضمّن البدائل دائماً الاختيار بين الاهتمام العقلي واللاعقلي في الحياة، ونموها مقابل ركودها وموتها. وعند استخدامها بهذا المعنى الثاني، لن يكون أفضل وأسوأ إنسان حُرّاً بالاختيار، في حين يكون الإنسان العادي تماماً ذو الميول المتناقضة، هو من يتمتع بحرية الاختيار.

فإذا تحدّثنا عن الحرية بالمعنى الثاني، فسيظهر السؤال التالي: ما هي العوامل التي تعتمد عليها حرية الاختيار هذه بين ميلين متناقضين؟

من الواضح تماماً أنّ العامل الأهم يكمن في القوى الاستقبالية للميول المتناقضة، وخصوصاً في قوة العناصر اللاواعية في هذه الميول. ولكن إذا سألنا: ما هي العوامل التي تدعم حرية الخيار، حتى وإن كانت هذه العوامل اللاعقلانية أقوى، فسنجد أن العامل الحاسم في اختيار الأفضل بدلاً من الأسوأ، يكمن في الوعي:

1 - وعي ما يُشكّل الخير والشر.

2 - ما هو التصرّف الذي يكون في موقفٍ ملموس مناسباً لتحقيق الغاية المنشودة.

3 - وعي القوى الكامنة خلفَ الأمنية الظاهرة، أي اكتشاف الرغبات اللاواعية.

4 - وعي الإمكانات الحقيقية لما يمكن للمرء اختياره.

5 - وعي نتائج أحد الخيارات مقابل غيره.

6 - وعي حقيقة أن الوعي باعتباره كذلك لن يكون فعالاً ما لم يترافق مع إرادة الفعل، والاستعداد لمعاناة ألم الإحباط الذي ينتج بالضرورة من السلوك المخالف لرغبات الفرد.

لنتفحّص الآن أشكال الوعي المختلفة. إن وعي ما هو جيد وما هو سيّء مختلف عن المعرفة النظرية لما يُدعى بالخير والشر في معظم الأنظمة. فأن تعرف من خلال تقليد مرجعية ما أن الحب والاستقلال والشجاعة، خير، وأنّ الكره والخضوع والجبن، شَرّ، لا يُقدّم لنا سوى القليل، باعتبار أن المعرفة هي معرفة منسلخة تم تعلمها من قبل مرجعيات، أو تعليم تقليدي..إلخ، ويُعتقَد بأنها صحيحة فقط لكونها أتتنا من هذه المصادر. أما الوعي فيعني أن الشخص يختار ما قد تعلّمه بنفسه، واختبره بنفسه. ويُجرّبه بنفسه مراقباً الآخرين ومكتسباً قناعةً بدلاً من تكرار رأي غير مسؤول. إلا أن اتخاذ القرار فيما يخص المبادئ الكبرى، ليس كافياً. إذ يحتاج المرء خلف هذا الوعي إلى وعي توازن القوى في داخله، والتبريرات التي تُخفي القوى اللاوعية.

فلنتناول مثالاً خاصّاً: رجل تجذبه إحدى النساء، ويختبر رغبةً قوية بعلاقةٍ جنسية معها. هو يُفكّر بشكل واعٍ أنه يمتلك هذه الرغبة لأنها جميلة جدّاً، أو متفهّمة، أو أنها بحّاجةٍ ماسّة للحب، أو قد يكون واعياً أنه بالعلاقة معها هو قد يكون خرّبَ حياتهما، أو أنها خائفة وتبحث عن قوّةٍ تحميها، وبالتالي ليس من السهل أن تتركه يمضي. وعلى الرغم من معرفته بكل هذا، يستمر ويقيم علاقةً معها. لماذا؟ لأنه واعٍ لرغبته، ولكن ليس للقوى التي تكمن خلفها. وما هي تلك القوى؟ سأذكر واحدة فقط من بين العديد، واحدة هي الأكثر فعاليّةً غالباً: غروره ونرجسيّته. إذ أنه إذا عزمَ على هزيمة فتاته كإثباتٍ لجاذبيته وقيمته، فلن يكون واعياً عادةً لهذا الدافع الحقيقي. ولذلك سيسقط نتيجةً لكل التبريرات المذكورة سابقاً،

ليتصرّف وفقاً لدافعه الحقيقي وذلك بالضبط لأنه لا يستطيع أن يراه،و هو تحت وهم أنه يتصرّف وفقاً لدوافع أخرى أكثر منطقية.

إنّ الخطوة التالية للوعي هي الوعي الكامل لعواقب سلوكه. إذ أنه في لحظة اتخاذ القرار يكون عقله ممتلئاً بالرغبات، والتبريرات الملطّفة. وقد يكون قراره مختلفاً إذا أمكن له رؤية عواقب أفعاله بوضوح. وإذا أمكن له رؤية علاقة حبّ غير مخلِصة طويلة الأمد، وتعَبهُ منها لأنّ نرجسيته لا تُشبع إلا بفتوحاتٍ جديدةٍ فقط، ومع ذلك يُواصل قطع الوعود الزائفة لأنه يشعر بالذنب والخوف من الاعتراف بأنه لم يحبّها أبداً، وبسبب التأثير الموهِن والمسبب للشلل الذي يُمارسهُ هذا الصراع عليه وعليها..إلخ.

إلا أنه حتى وعي الدوافع الكامنة والحقيقية والعواقب، لن يكفي لزيادة الميل لاتخاذ قرارٍ صحيح. إذ لا بُدَّ من توافرِ وعيٍ هامٍ آخر هو: متى يجب اتخاذ الخيار الحقيقي، ومعرفة الاحتمالات الحقيقية التي سيختار الشخص فيما بينها.

لنفترض أنه واعٍ لكل الدوافع ولكل العواقب، ولنفترض أنه قد "قرّرَ" عدم النوم مع هذه المرأة. ثُمّ يأخذها إلى عَرض ما وقبل أن يعيدها إلى بيتها يقترح عليها: "لنشرب قدحاً سويّةً"، على السطح قد لا يبدو ذلك مؤذياً. إذ لا يبدو أن هناك أي خطأ في احتساء كأس من الشراب سوية، وفي الحقيقة لن يكون هناك أي ضرر في حال لم يكن توازن القوى في داخله هشّاً. إذ لو استطاع في هذه اللحظة أن يعي ما الذي سيؤدي إليه "احتساء كأس من الشراب سوية"، لما دعاها لتناوله. لأنه سيرى أن الجو سيكون رومانسياً، وأن المشروب

سيُضعف إرادته، وأنه لن يكون قادراً على مقاومة الخطوة التالية بالذهاب إلى بيتها بعد الكأس الثاني، وأنه على الأغلب سيجد نفسه يمارس الجنس معها. أما بوعيٍ كامل فإنه سيرى عدم إمكانية تجنّب العواقب، وحينها سيمتنع عن "احتساء كأس من الشراب". ولكن إذا أعمته رغبته عن رؤية النتيجة الضروريةً، فلن يتّخذ الخيار الصحيح، في حين كان يستطيع ذلك. بكلماتٍ أُخرى، لقد تم اتخاذ الخيار الحقيقي هنا عندما دعاها لاحتساء الشراب (أو ربّما عندما دعاها لحضور العرض)، وليس عندما بدأ بممارسة الجنس معها. فهو، في آخر نقطةٍ من سلسلة القرارات التي اتخذها، لم يعُد حراً. أما في نقطةٍ أبكر فمن المحتمل أنه كان حرّاً، ولربما كان واعياً إلى أن القرار الحقيقي سيُتّخذ هنا بشكل صحيح. ويرتكز الجدال حول عدم امتلاك الإنسان حرية اختيار الأفضل مقابل الأسوأ، إلى حَدٍّ ما على حقيقة أن المرء ينظر عادةً إلى القرار الأخير في سلسلة الأحداث، وليس إلى الأول أو الثاني. وفي الواقع، غالباً ما تكون حرية الاختيار في نقطة القرار النهائي قد تلاشت. إلا أنها قد تكون ما تزال هناك في نقطةٍ أبكر عندما لم يكن الشخص قد احتُجز بعد ضمن رغباته الخاصة. وقد نُعمم ما سبق بالقول إنّ أحد أسباب فشل الناس في حياتهم هو بالضبط كونهم غير واعين للنقطة التي ما يزالون عندها أحراراً بالسلوك وفقاً للمنطق، ولأنهم لا يعون خياراتهم إلا بعد فوات الأوان.

هناك مسألة أخرى تتعلّق برؤية متى تمّ اتخاذ القرار الحقيقي، وهي أن قدرتنا على الخيار تتغيّر بشكلٍ مستمر مع تقدّم العمر. وكلما

زادت المدة التي اتخذنا فيها قرارات خاطئة، كلما قسا قلبنا. في المقابل، كلما زادت المدة التي اتخذنا فيها قرارات صحيحة، كلما لانَ قلبنا ورَق(أو بتعبير أفضل: أصبح حيّاً).

وكمثال جيد على المبدأ المذكور هنا، يمكننا تناول لعبة الشطرنج. فلنفترض ًلاعبين متساويين في المهارة بدأا مباراةً، وكلاهما يتمتع بذات فُرص الربح التي يتمتع بها الآخر (مع أفضلية طفيفة للجانب الأبيض، يمكننا تجاهلها هنا).بكلماتٍ أُخرى، لكل منهما نفس فرصة الفوز. وبعد خمس حركات ـ مثلاًـ ستكون الصورةً قد اختلفت تماماً. فكلاهما "يستطيع" الفوز، إلا أنّ "أ" ـ الذي قام بخطوةٍ أفضل ـ أصبحت فرصه بالفوز أكبر الآن. فهو يتمتّع بحرية الفوز أكثر من خصمه "ب". ومع ذلك، مازال "ب" حراً بالفوز. وبعد بضع حركات، أصبح "أ" ـ الذي واصلَ اتخاذ الحركات الصحيحة التي لم يواجهها "ب" بفعالية ـ شبه متأكّدٍ من الفوز تقريباً، ولكن فقط "تقريباً".إذ أن "ب" مازال بإمكانه الفوز. وبعد بعض الحركات التالية، ستُحسم اللعبة. ويُدرك "ب" ـ بشرط أن يكون لاعباً ماهراً ـ أنه لم تعد لديه حرية الفوز. وهو يرى أنه قد خسِرَ سلفاً، وقبل أن يُعلن موت الملك. إنّ اللاعب الضعيف فقط،وهو الذي لا يستطيع تحليل العوامل المقرِّرة بشكل مناسب، يسقط تحت وهم أنه ما يزال بإمكانه الفوز بعد أن خسر ًالحرية لفعل ذلك، وبسبب هذا الوهم عليه أن يمضي إلى مصيره المر، حتى يسقط ملكه[62].

[62]ـ قد لا تكون النتيجة مرّةً إلى هذا الحد إذا كانت خسارة مباراة بالشطرنج. ولكن في حال كانت موت ملايين الناس، بسبب عدم امتلاك الجنرالات للمهارة والموضوعية ليروا مصيرهم، فستكون النهاية مريرة حقاً. ومع ذلك فقد شهدنا مرتين في هذه البلاد (ألمانيا) هذه

إنّ دلالة قياس لعبة الشطرنج واضحة.فالحرية ليست سمة أو خاصّية ثابتة "نمتلكها" أو "لا نمتلكها". في الواقع، ليس هناك من شيء يُدعى "حرية" باستثناء كلمة أو مفهوم مجرّد. وهناك واقعٌ واحدٌ فقط هو: فعل تحرير أنفسنا ضمن عملية اتخاذ خياراتنا. وتختلف درجة قدرتنا على اتخاذ خياراتنا مع كل فعل وسلوك، وفي الحياة اليومية. فكل خطوة في الحياة تزيد ثقتي بنفسي ونزاهتي وشجاعتي ويقيني، هي أيضاً تزيد قدرتي على اختيار البديل المرغوب، حتى أصل في النهاية إلى نقطة يصبح فيها اختيار مالا أرغب به أكثر صعوبة من اختيار ما أرغب به. من جهةٍ أُخرى، كل سلوكٍ استسلامي وجبان سيُضعفني، وإنّ فتح الأبواب أمام مزيدٍ من الاستسلام لن يؤدّي إلا إلى خسارة الحرية. بين هذين الطرفين، هناك عددٌ لا يُحصى من درجات حرية الخيار. وتختلف درجة حرية الخيار في الحياة اليومية من لحظةٍ لأُخرى. فإذا كانت درجة حرية اختيار الخير كبيرة، فسنحتاج لجهدٍ أقل لاختيار الخير. أما إذا كانت صغيرة فسنحتاج لجهدٍ كبير، وللمساعدة من الآخرين، ولظروفٍ مُشجِّعة.

والمثال التقليدي لهذه الظاهرة هو القصة الإنجيلية عن رد فعل فرعون على طلب السماح للعبريين بالذهاب.فقد كان خائفاً من تزايد المعاناة التي حلّت عليه وعلى ناسهِ، فوعدَ بإطلاق سراح العبريين،

النهاية المرّة: أوّلاً في عام 1917 ثمّ في 1943. ولم يفهم الجنرالات الألمان في كلتا المرّتين أنهم قد خسروا حرية الفوز، بل واصلوا الحرب بكل حماقة، مضحّين بملايين من الحيوات.

لكنَّهُ، ما إن اختفى الخطر المحدِق، حتّى "قسا قلبه" وقرّر مجدّداً عدم إطلاق سراحهم. إن عملية تقسية القلب هذه هي المسألة المركزية في سلوك فرعون. إذ كلما طالت مدّة رفضه اختيار السلوك الصحيح كلما زادت قسوة قلبه. ولم يكن لأي مقدار من المعاناة أن يغيّر هذا التطور المميت، وأخيراً انتهى الأمر به وبناسهِ إلى الدمار. فهو لم يخضع قبل ذلك أبداً إلى تغيّرٍ في القلب، لأنّه لم يتّخذ قراره إلا بدافع الخوف، ولأنّه يفتقر لهذا التغيير أصبح قلبه أقسى فأقسى، حتى لم يتبقّ له أي حرية اختيار أبداً.

ليست قصة قسوة قلب فرعون سوى التعبير الشعري عما نراه في حياتنا اليومية، إذا ما ألقينا نظرةً على تطورنا وتطور الآخرين. فلنتناول مثالاً يوضّح ذلك: هناك صبي أبيض عمره ثمانية أعوام لديه صديق صغير هو ابن لخادمة ملوّنَة. أمه لا تريده أن يلعب مع زنجي صغير، وتطلب من ابنها عدم رؤيته مرّةً ثانية.يرفض الطفل ذلك، فتعده الأم بأخذه إلى السيرك إذا أطاعها، فيوافق. لقد فعلت خطوة خيانة الذات وقبول الرشوة هذه شيئاً ما في الطفل الصغير. فقد شعر بالعار، وتأذى حسّه بالنزاهة والاستقامة، كما فقد ثقته بنفسه. ومع ذلك يحدث شيء لا يمكن إصلاحه حتى الآن. بعد عشر سنوات وقع في حب فتاة، وكان ذلك أكثر من مجرد فتنة وولع، إذ شعر الاثنان برابطٍ إنساني عميق يُوحّدهما، إلا أن الفتاة من طبقةٍ أدنى من الطبقة التي تنتمي إليها عائلة الصبي. فرفض والداه الخطبة وحاولا صرفه عنها، وعندما بقي مصراً وعده والداه برحلةٍ لستة أشهر إلى أوروبا، إذا لم يعلن خطبته رسمياً إلى حين عودته من أوروبا، فقبل العَرض.

وقد اعتقدَ في وعيه بأن هذه الرحلة ستقدّم الكثير له، ولن تخبو جذوة حبه لفتاته حتى عودته. إلا أن الأمر لم يجر كما يشتهي.فقد رأى الكثير من الفتيات في هذه الرحلة، واستمتع بشعبيّته، وتم إرضاء غروره، وأخذ حبه وقراره بالزواج يخبو شيئاً فشيئاً. وقبل عودته كتب إليها رسالة أبلغها فيها بقطع علاقتهما.

متى تمّ اتّخاذ القرار؟ بالطبع ليس ـ كما هو يظن ـ يوم كتب الرسالة لها، بل يوم قبل عرض والديه بالذهاب إلى أوروبا. وقد أحسّ هو بذلك، وإن لم يكن بشكلٍ واعٍ، بأنّه بقبوله الرشوة كان قد باع نفسه، وأن عليه تسليم ما اتّفقَ عليه: بتر العلاقة. وسلوكه في أوروبا ليس سبباً للانفصال، بل هو الآلية التي عبرها نجح بالإيفاء بوعده.عند هذه النقطة خان نفسه مجدّداً، والنتيجة هي مزيد من احتقار الذات، وضعف داخلي (مختبئ خلف رضى الفتوحات الجديدة) وافتقار للثقة بالنفس. هل نحتاج نحن لمزيد من الاطّلاع على حياته؟ لقد انتهى به الأمر إلى أن يعمل مع أبيه، بدلاً من دراسة الفيزياء، وتزوّج ابنة أصدقاء أثرياء لوالديه، وأصبح رجل أعمال ناجح ثم قائداً سياسياً، اتّخذ قرارات مدمّرة غير مصغٍ لصوت ضميرهً، لأنه يخاف مواجهة الرأي العام، وتاريخه هو تاريخ تحجّر القلب وقسوته. لقد جعلته هزيمة أخلاقية واحدة مُعرّضاً لمعاناة هزيمة أُخرى، حتى وصل نقطة اللاعودة. ففي الثامنة من عمره كان باستطاعته اتّخاذ خطوةٍ للأمام، ورفض الرشوة، وكان ما يزال حرّاً. ولو سمع صديقٌ أو جَد أو معلم بمشكلته، لربما قدّم له المساعدة. وفي الثامنة عشرة، كان قد أصبح سلفاً أقل حرية، وستصبح كل حياته

اللاحقة تاريخاً لتناقص حريته، حتى يصل إلى النقطة التي يخسر عندها لعبة الحياة. إنّ معظم الناس الذين أصبحوا عديمي الضمير وقساة القلوب، بل وحتى هتلر وستالين، بدؤوا حياتهم بفرصة أن يُصبحوا رجالاً جيدين. وقد يخبرنا التحليل المفصّل لحيواتهم بدرجة تحجّر قلوبهم في كل لحظة، ومتى كانت آخر فرصة لهم ليصبحوا بشراً.و الصورة المعاكسة موجودة أيضاً. إذ يجعل النصر الأول أسهَل من الثاني، حتى يصبح اختيار الموقف الصحيح لا يتطلّب أي جهد.

يُبين مثالنا أن الناس يفشلون في فن الحياة، ليس بسبب سوء متأصّل فيهم، ولا لأنه بدون إرادة لا يمكن عيش حياة أفضل، بل لأنهم لا يستيقظون ويرون أين يقفون عند مفترق طرق يتوجّب عليهم اتّخاذ قرار فيه. فهم لايعون متى تطرح عليهم زوجاتهم سؤالاً، ومتى تتبقى لديهم خيارات بديلة. وعندها ومع كل خطوةٍ يخطونها على امتداد الطريق الخاطئ، تزداد صعوبة اعترافهم بأنهم على الطريق الخطأ، ويحدث ذلك غالباً فقط لأنه يتوجّب عليهم الاعتراف بضرورة عودتهم إلى أول منعطفٍ صحيح، كما يجب أن يقبلوا حقيقة أنهم أضاعوا الوقت والطاقة.

ويبقى بعض هذا صحيحاً حتى بالنسبة للحياة الاجتماعية والسياسية.فهل كان انتصار هتلر ضرورياً؟ هل كانت لدى الشعب الألماني ـ في أية لحظة ـ حرية التخلّص منه؟ في عام 1929 كانت هناك عوامل جعلت الألمان ميالين للنازية: وجود طبقةٍ وسطى دنيا سادية وغاضبة تشكلت عقليتها بين عامي 1918 و 1923، البطالة العامة التي نتجت عن كساد 1928، وتزايد قوة القوى العسكرية التي سمح بها القادة الاجتماعيون الديموقراطيون منذ 1918،

بالإضافة إلى الخوف من التطور اللارأسمالي من قبل قادة الصناعة الثقيلة، والتكتيك الشيوعي الذي اعتبر الديموقراطيين الاجتماعيين أعداءه الرئيسيين، وأخيرا: وجود خطيب شعبي انتهازي نصف مجنون - وإن كان موهوباً-، وهنا لم نذكر إلا العوامل الأكثر أهمية. من جهةٍ أُخرى، كانت هناك أحزاب عاملة قوية مضادة للنازية، وكانت هناك نقابات قوية، وكانت هناك طبقة وسطى ليبرالية مضادة للنازية، كما كان هناك تراث ألماني عريق في الثقافة والحركة الإنسانية. وقد حدث وتوازنت العوامل على كلا الجانبين بطريقةٍ ما في عام 1929، بحيث بدا أن هزيمة النازية ما تزال احتمالاً واقعاً. والأمر نفسه صحيح بالنسبة للفترة قبل احتلال هتلر للراينلاند، حيث كانت هناك مؤامرة ضده وضد عدة قادة عسكريين، كما كان هناك ضعف مؤسسته العسكرية. ومن المحتمَل أن تدخّلاً قوياً من قبل الحشود الغربية سيؤدي إلى سقوط هتلر. من جهةٍ أُخرى، ما الذي كان سيحدث لو أن هتلر لم يثر بوحشيته المجنونة مقاومة الشعوب التي احتلّها؟ ما الذي كان ليحدُث لو أنه أصغى إلى جنرالاته، الذين نصحوه بانسحابٍ استراتيجي من موسكو وستالينغراد والمواقع الأُخرى؟ هل كانت لتتوافر له الحرية التي تسمح بتجنبه لهزيمةٍ كاملة؟

يقودنا مثالنا الأخير إلى وجهٍ آخر للوعي، يُحدّد إلى حدٍ كبير القدرة على الاختيار، ألا وهو: وعي الخيارات البديلة التي قد تكون واقعيّةً بقدر واقعية عدم تحقّق خياراتٍ أُخرى.

يَدعي موقف الحتمية أنه في كل موقف فيه اختيار هناك احتمال واحد حقيقي فقط. فالإنسان الحقيقي - وفقاً لهيغل - يعمل وهو واعٍ

لهذا الاحتمال الوحيد، ولضرورته. أما الإنسان غير الحر فيغفل عنه، وبالتالي يضطر للتصرف بأسلوب معين بدون أن يعرف أنه مجرد منفّذ للضرورة، أي للمنطق. من جهة أُخرى، ومن منظور لا حتمي هناك في لحظة الاختيار احتمالات عديدة والإنسان حرٌّ بالاختيار فيما بينها. وهناك، ليس فقط "احتمال حقيقي" واحد، بل اثنان أو أكثر. وليس هناك أية عشوائية تترك الإنسان في مواجهة الاختيار بين عدد لا يحصى من الممكنات.

ما الذي نعنيه بـ"الاحتمال الحقيقي"؟ الاحتمال الحقيقي هو احتمال يستطيع المرء تجسيده، آخذاً بالاعتبار البنية الكلية للقوى المتفاعلة في فرد أو مجتمع. والاحتمال الحقيقي نقيض الاحتمال الزائف الذي يتوافق مع أمنيات ورغبات الإنسان، ولكن لا يمكن تحقيقه أبداً، في ظروفٍ معيّنة. إن الإنسان مجموعة من القوى المُركَّبة بأسلوب معينّ قابل للتحقّق منه. ويتأثر هذا النمط المركّب المدعو بـ"الإنسان"، بعوامل عديدة، مثل: الشروط المحيطة (الطبقة، المجتمع، العائلة) والشروط البنيوية والموروثة، وبدراسة هذه الميول المتشكِّلة فطرياً يمكننا أن نلاحظ سلفاً أنها ليست بالضرورة "أسباباً" تُحَتِّم "نتائج" معيّنة. فقد يُصبح شخص لديه حياء فطري إما شديد الحياء أو منكمشاً على نفسه أو سلبياً أو مثبّطاً أو شخصاً ذا حدس رفيع، كما هي الحال مع شاعرٍ موهوب، أو عالم نفس أو طبيب. إلاّ أنه لا "احتمال ولا إمكانية حقيقية" لديه ليصبح شخصاً لا مبالياً عديم الإحساس. وما إذا كان سيتّبعَ اتجاهاً ما أو غيره، سيعتمد على عوامل أُخرى تستهويه. والمبدأ نفسه يبقى صحيحاً لدى شخص ذي مكوّن سادي فطري أو مكتسَب في مرحلةٍ مبكّرة. وفي هذه الحالةً

يصبح الشخص إما سادياً أو ـ من خلال صراعه مع ساديته ـ يُشكّل "ضدّاً" عقلياً قوياً يجعله عاجزاً عن التصرّف بوحشية، وبالتالي يجعله شديد الحساسية لأية وحشية يراها سواء كانت من قبل الآخرين أم من قبله هو ذاته، وهو لا يمكن أبداً أن يُصبح شخصاً غير مبال بالساديّة.

فإذا عُدنا من "الإمكانات الحقيقية" في حقل العوامل الفطرية، إلى مثالنا عن المُدَخّن، الذي يواجه بإمكانيتين حقيقيتين: إما أن يبقى مدخّناً أسيراً أو لا يُدخّن إطلاقاً أية سيجارةٍ أُخرى. هنا سينقلب اعتقاده بإمكانية مواصلته التدخين، ولكن فقط عدد قليل من السجائر، إلى وهم. وفي مثالنا عن علاقة الحب، كان لدى الرجل إمكانيّتان: إما أن يبتعد عن المرأة أو أن يعيش علاقة حبٍ معها. والإمكانية التي فكّر هو بها ـ احتساء كأس من الشراب وعدم ممارسة الجنس معها ـ لم تكن واقعية، آخذين بالاعتبار مجموعة القوى الكامنة في شخصيته أو شخصيتها.

كان لدى هتلر إمكانيّة حقيقيةً بالفوز بالحرب ـ أو على الأقل عدم خسارتها بشكل كارثي كالذي حدث ـ لو أنه لم يُعامل الشعوب التي احتلّ أراضيها بتلك الوحشية، ولو لم يكن نرجسياً إلى حدّ عدم السماح بانسحابٍ استراتيجي...إلخ. إلا أنه لم تكن هناك احتمالات حقيقية خارج هذه الخيارات. فأن يأمل ـ كما فعلَ هو ـ بالتنفيس عن تدميريته باتجاه الشعوب المحتلّة، ويُرضي غروره وهيبته بعدم الانسحاب أبداً، وتهديد كل القوى الرأسمالية الأُخرى بهدفِ طموحه الخاص، ويربح الحرب، كل هذا لم يكن ضمن سلسلة الاحتمالات الحقيقية.

وينطبق الأمر ذاته على موقفنا الحاضر: هناك ميل قوي نحو الحرب، سببه وجود الأسلحة النووية لدى كل الأطراف والشك والخوف المتبادَل. كما أن هناك تأليهاً للسيادة القومية، وافتقاراً للموضوعية والعقل في السياسة الأجنبية. من جهةٍ أخرى، هناك الرغبة، لدى معظم السكّان في كلا الجانبين، بتجنّب كارثة التدمير النووي، كما أن هناك صوت بقية الجنس البشري الذي يُلح على ضرورة ألّا تورّط القوى النووية كل العالم في جنونها وهناك أيضاً عوامل تكنولوجية واجتماعية تسمح باستخدام الحلول السلمية، وتفتح الطريق أمام مستقبَل سعيد للجنس البشري. وبينما لدينا مجموعتا العوامل المستميلة هذه، هناك أيضاً احتمالان حقيقيان يمكن للمرء الاختيار بينهما: الأول هو خيار السّلم عبر إنهاء سباق التسلّح النووي والحرب الباردة، أو خيار الحرب بمواصلة السياسة الحالية. كلا الاحتمالين حقيقي، وإن كان لأحدهما أرجحيّة على الآخر. إلا أنه ما تزال هناك حرية الاختيار، ولكن لا أمل إطلاقاً في أن نستمر بسباق التسلّح النووي والحرب الباردة وذهنيّة الكراهية الرهابية، وفي الوقت ذاته نتجنّب التدمير النووي.

في تشرين الأوّل 1962[63] بدا كما لو أن حرية القرار قد فُقِدَت سلفاً، وأن الكارثة على وشك الوقوع رغماً عن إرادة كل الجميع، باستثناء ربّما بعض المجانين محبّي الموت. وقد تمّ إنقاذ الجنس البشري في تلك الحادثة، حيث تمّت تهدئة كانت خلالها المساوَمات

[63]- في تشرين الأوّل من عام 1962 وقعت أزمة الصواريخ بين كوبا والاتحاد السوفييتي والولايات المتحدة، وكادت أن تؤدي إلى حرب نوويّة تدمّر العالم كله. (المُترجم).

والمفاوَضات ممكنة. وقد يكون الوقت الحالي 1964 ربما آخر وقتٍ يمتلك فيه الجنس البشري حرية الاختيار بين الحياة والتدمير. فإذا لم نمض إلى ما خلف الأطروحات السطحية التي ترمز للإرادة الخيّرة ـ إلا أنها لا تُقدّم أي تبصّر حول الخيارات البديلة وعواقبها التالية ـ ستختفي حرية القرار لدينا. فإذا دمّر الجنس البشري نفسه، فلن يكون ذلك بسبب الضعف الداخلي المتأصّل في قلب الإنسان، بل بسبب عجزه عن الاستيقاظ ورؤية الخيارات البديلة الواقعية وعواقبها. إذ تكمن إمكانية الحرية تماماً في تمييز الاحتمالات الحقيقية التي يمكن أن نختار بينها، عن الاحتمالات غير الحقيقية التي تُشكّل أفكارنا المليئة بالرغبات، والتي نسعى بواسطتها للتوفير على أنفسنا مهمة اتخاذ القرار المُزعجة، في الاختيار بين خيارات حقيقيةٍ إلا أنها غير محبوبة (فردياً أم اجتماعياً). إنّ الاحتمالات غير الحقيقية ليست باحتمالاتٍ إطلاقاً، وهي أحلامٌ دخانية. إلا أن الحقيقة غير السارة هي أن معظمنا، عندما يواجهون بالخيارات الحقيقية وبضرورة الاختيار الذي يتطلّب تبصّراً وتضحيةً، يُفضّلون الاعتقاد بوجود احتمالات أُخرى يمكن تحقيقها، ليعموا بذلك أنفسهم عن حقيقة أن هذه الاحتمالات غير الحقيقية غير موجودة، وأن سعيهم هو دخانٌ وسراب، وشاشةٌ ينسج خلفها القدَر قراراته هو. وبعيشه ضمن وهم أن الاحتمالات الزائفة ستتجسّد، يُفاجأ الإنسان ويستاء ويتأذى عندما يُتخذ الخيار عنه وتقع الكارثة غير المرغوبة. في تلك اللحظة يسقط في فَخّ الموقف الخاطئ الذي يتمثّل في اتهام الآخرين، والدفاع عن نفسه، و/أو الصلاة لله، في حين أن

الشيء الوحيد الذي يجب أن يلومه هو افتقاره للشجاعة الكافية لمواجهة المشكلة، وافتقاره للمنطق لفهمها.

ونختتم بأن نقول إنّ أفعال الإنسان تسببها الميول المتجذّرة في القوى (غير الواعية غالباً) التي تعمل في شخصيّته. فإذا وصلت هذه القوى إلى شدّةٍ معيّنة فقد تصبح قوية جدّاً إلى الحد الذي تستطيع فيه، ليس استمالة الإنسان فقط، بل وتحديد مصيره أيضاً، وهنا يخسر حرية الاختيار. وفي الحالات التي تعمل فيها الميول المتناقضة بشكل فعّال ضمن الشخصية، تكون هناك حرية الخيار. إلا أن تلك الحريةً محدودة بالإمكانات الحقيقية الموجودة (البدائل).. ويمكن تعريف الحرية بهذا المعنى، ليس باعتبارها "الفعل مع وعي الضرورة" بل على أنّها الفعل والتصرّف على أساس وعي الخيارات وعواقبها. وبالتالي ليست هناك أبداً أية لا حتمية، بل هناك شيءٌ من الحتمية وشيءٌ من الاختيارية المرتكزة على الظاهرة البشرية الفريدة: الوعي. بكلماتٍ أُخرى، كل حدثٍ هو نتيجة لسبب. ولكن في السلسلة التي تسبق الحدث قد تكون هناك عدّة دوافع يمكن أن تُصبح سبباً للحدث التالي. ويعتمد تحديد السبب الذي سيصبح سبباً فعّالاً - من بين هذه الأسباب المحتملة كلها - على وعي الإنسان للحظة القرار ذاتها. بكلماتٍ أُخرى، ليس هناك شيء بلا سبب، ولكن أيضاً ليس كل شيء محتوم المسار (بالمعنى الجامد للكلمة).

تتبع نظريات الحتمية، واللاحتمية، والاختيارية التي قدّمناها هنا فكر ثلاثة مفكّرين: اسبينوزا، وماركس وفرويد. غالباً ما يُدعى هؤلاء الثلاثة معاً بـِ "حتميين". وفي الواقع هناك أسبابٌ قوية تبرّر ذلك، أفضلها أنهم هم قالوا ذلك عن أنفسهم. حيث كتب اسبينوزا:

"في العقل ليس هناك أية إرادةٍ حرة أو مطلقة. إلا أنّ العقل مدفوعٌ لتمني هذا أو ذاك بقوة سببٍ ما، وذاك السبب مدفوعٌ هو الآخر بقوة سببٍ غيره، وهكذا في سلسلةٍ من الأسباب إلى اللانهاية" (Ethic,II,Prop.XLVIII). وقد شرح اسبينوزا ذلك بأننا نختبر ذاتياً إرادتنا باعتبارها حرّة ـ وهو ما كان بالنسبة لكانط وكثير من الفلاسفة الإثبات القطعي على حريّة الإرادة ـ وذلك كنتيجة لخداع الذات: إذ أننا واعون لرغباتنا إلا أننا غير واعين لدوافع تلك الرغبات. وبالتالي نحن نؤمن "بحرية" رغباتنا. كما عبّرَ فرويد أيضاً عن موقفٍ حتمي، واعتقدَ بالخيار والحرية النفسية، وقال إنّ "اللاحتمية فكرة غير علمية إطلاقاً... ويجب التخلّص منها على مذبح حتميّةٍ تحكم الحياة العقلية". ويبدو أيضاً أن "ماركس" كان حتمياً هو الآخر. فلقد اكتشفَ قوانين التاريخ التي تشرح الأحداث السياسية باعتبارها نتيجةً لاصطفاف الطبقات وصراعها، وأنّ هذا الصراع هو نتيجةٌ للقوى المنتِجة الموجودة وتطورها. ويبدو أن المفكرين الثلاثة معاً أنكروا الحرية الإنسانية، ورأوا في الإنسان أداةً للقوى التي تعمل من خلف ظهره، وهي لا تستميله فقط بل وتدفعه للتصرّف كما يبدو أنه يفعل. بهذا المعنى سيكون ماركس هيغلياً صارماً ووعي الضرورة بالنسبة إليه هو قمة الحريّة[64].

لا ينحصر الأمر فقط في تعبير أولئك المفكّرين عن أنفسهم كحتميين، بل وقد فهمهم الكثير من معاصريهم على أنهم كذلك.

---

[64]- من أجل نقاش مُفصّل لهذه النقاط، راجع : "اريشفروم : ما وراء سلاسل الوهم" (مرجع سبق ذكره).

وهذا يصدق بشكل خاص على ماركس وفرويد. فقد تحدّث الكثير من الماركسيين كما لوً كان هناك سياقٌ للتاريخ لا يقبل التعديل، وأن الماضي هو ما يُحدّد المستقبل، وأنه لا مفرّ أمام أحداثٍ معينة من الحدوث بحكم الضرورة. كما ادّعى العديد من تلاميذ فرويد نفس الطرح بالنسبة لفكرهِ. فقالوا إنّ علم النفس الفرويدي هو علمٌ علمي بالضبط لأنّه يستطيع التنبّؤ بالنتائج انطلاقاً من أسباب سابقة لها.

إلا أن هذا القول بأن اسبينوزا وماركس وفرويد حتميون، يُغفل الوجه الآخر لهؤلاء المفكرين. مثلاً: لماذا كان المؤلَّف الرئيسي لـ"الحتمي" اسبينوزا هو كتاب حول الأخلاق؟ ولماذا كان هدف ماركس الأساسي الثورة الاشتراكية، وهدف فرويد الأساسي كان علاجاً يشفي الشخص المريض عقلياً من عصابه؟

إن الجواب على هذه الأسئلة بسيطٌ بما يكفي. لقد رأى المفكرون الثلاثة جميعاً الدرجة التي يميل المجتمع والفرد بها للسلوك بأسلوبٍ معيّن، وهي غالباً درجة تصل إلى حد يُصبح فيه الميل تقريراً وعزماً. إلا أنهم في ذات الوقت لم يكونوا مجرّد فلاسفةً أرادوا الشرح والتفسير، بل وكانوا رجالاً أرادوا التغيير والتحويل. فبالنسبة لاسبينوزا كانت مهمة الإنسان وهدفه الأخلاقي، هما بالضبط تقليل الحتم وتحقيق أقصى ما يمكن من الحرية.و يستطيع الإنسان فعل ذلك بواسطة وعيه لذاته، وتحويل الرغبات التي تعميه وتقيّده، إلى أفعال "وجدانيات فعالة" تسمح له بالسلوك وفقاً لمصالحه الحقيقية ككائن بشري."تتوقف العاطفة التي هي رغبة عن كونها رغبة حالما نشكّل صورة مميّزة وواضحة لها" (Ethic,V,Prop.III.). إنّ الحرية ليست شيئاً يُعطى لنا، وفقاً لاسبينوزا، بل شيء يمكن لنا

ضمن ظروفٍ معيّنة اكتسابه من خلال التبصّر والجهد. ونحن نتمتّع بالبديل لنختار، إذا تمتّعنا بالجهد والوعي. إن انتزاع الحرية صعب، ولذلك يفشل معظمنا. وكما كتب اسبينوزا في نهاية كتابه "الأخلاق":

"لقد أكملت كل ما أتمنى تبيينه لامساً سلطة العقل على العواطف وحرية العقل. مبيّناً مدى قدرة الإنسان الحكيم ومدى تجاوزه للإنسان الجاهل الذي تقوده رغباته فقط. ولأنّ الجاهل ليس مشوّشاً بشتى الأسباب الخارجية ولا تعرف روحه القبول والراحة أبداً فحسب , بل وهو أيضاً يحيا بلاوعيٍ لذاته، ولله والأشياء، وحالما يتوقّف هو عن المعاناة (وهي في مفهومِ اسبينوزا أن يكون المرء سلبياً)، سيكون قد توقّفَ عن الوجود أيضاً.

بينما يندر أن تضطرب روح الحكيم، وهو بحكمِ وعيه لنفسه ولله وللأشياء، وعبر ضرورةٍ أزليةٍ معيّنة، لا يتوقّف أبداً عن الوجود، وهو دوماً يتمتّع بهدوء روحه.

قد يبدو الطريق الذي قلتُ إنّه السبيل إلى هذه النتيجة، صعباً جداً، إلا أنه طريقٌ يستحقّ الاستكشاف على الرغم من ذلك. فالحاجات يجب أن تكون صعبة، إذ قلّما تُكتَشف. وكيف يمكن لكل الناس أن يتجاهلوا الخلاص إذا كان في متناول يدنا، ويمكن اكتشافه بدون جهدٍ عظيم؟ إلا أنه لاشيء يُضاهي صعوبة كل الأشياء الممتازة إلا ندرتها. (مرجع سبق ذكره).

إنّ اسبينوزا، مؤسس علم النفس الحديث، والذي يرى العوامل التي تحدّد مصير وسلوك الإنسان، يكتب على الرغم من كل ذلك: "الأخلاق". لقد أراد أن يُبين كيف للإنسان أن يتغير ويتحوّل من

العبودية إلى الحرية. ومفهومه عن الأخلاق هو بالضبط انتزاع الحرية. وهذا الانتزاع ممكن بواسطة العقل، وبالأفكار المناسبة، وبالوعي، إلا أنه ممكنٌ فقط إذا بذل الإنسان جهده بأكثر مما يُرحّب الناس العاديون بفعله أحياناً.

و إذا كان عمل اسبينوزا هو دراسة تستهدف خلاص الفرد (والخلاص يعني انتزاعِ الحرية بواسطة الوعي والعمل الجاد)، فقد كانت نية ماركس أيضاً خلاص الفرد. ولكن في حين تناول اسبينوزا اللاعقلانية الفردية، قام ماركس بتوسيع هذا المفهوم. وهو يرى أن سبب لاعقلانية الفرد يكمن في لاعقلانية المجتمع الذي يحيا فيه، وأن هذه اللاعقلانية نفسها هي نتيجة عدم التخطيط والتناقضات المتأصّلة في الواقعِ الاقتصادي والاجتماعي. وكان هدف ماركس ـ مثل اسبينوزا ـ أيضاً هو الإنسان الحر المستقل، إلا أنه، ولكي ينال هذا الإنسان حريته، يجب أن يعي تلك القوى التي تؤثّر من خلف ظهره وتقرر مصيره. فالتحرر هو نتيجة الوعي والجهد. وبدقّةٍ أكبر، اعتقدَ ماركس ـ الذي كان يعتقد أن الطبقة العاملة كانت العامل التاريخي للتحرر الإنساني العالمي ـ بأنّ الصراع والوعي الطبقي هما الشرطان الضروريان لتحرر الإنسان. ومثل اسبينوزا، كان ماركس حتمياً في قوله: إذا كنت أعمى ولا تبذل كل جهدك، فستفقد حريتك. إلا أنه مثل اسبينوزا، لم يكن رجلاً أراد التفسير فقط، بل كان رجلاً أراد التغيير، ومن هنا كان عمله كله محاولةً لتعليم الإنسان كيف يتحرر من خلال الوعي والجهد. لم يقل ماركس أبداً ـ كما يُفترَض غالباً ـ أنه تنبّأ بحتمية وقوع أحداثٍ تاريخية معيّنة بالضرورة. بل كان دوماً

اختيارياً. ووفقاً له، كان بإمكان الإنسان تحطيم سلاسل الضرورة إذا وعى القوى التي تعمل بدون أن يدري بها، وإذا بذل جهداً هائلاً للفوز بحرّيّته. لقد كانت "روزا لوكسمبورغ" - وهي إحدى أعظم مفسّري ماركس - هي من صاغت اختياريته كما يلي: "في هذه البلاد، يمتلك الإنسان إمكانيّة الاختيار بين الاشتراكية والبربريّة".

كان فرويد - الحتمي - أيضاً رجلاً أراد التغيير: أراد تحويل العصاب إلى صحّة، واستبدال سيادة الأنا بسيادة الهوية. ما هو العصاب إن لم يكن خسارة الإنسان لحرية التصرّف بشكل عقلاني؟ وماذا تكون الصحة العقلية إذا لم تكن قدرة الإنسان على السلوك وفقاً لاهتماماته الحقيقية؟ وقد رأى فرويد - مثل ماركس واسبينوزا - الدرجة التي عندها يتقرر مصير الإنسان. إلا أن فرويد أدرك أيضاً أنه يمكن تغيير الإكراه على التصرّف بطرق معيّنة لا عقلانية وبالتالي تدميرية، عبر وعي الذات وبذل الجهد. وبالتالي عمله هو محاولة لاستخدام طريقة لشفاء العصاب من خلال وعي الذات، وكان شعار علاجِه هو: "ستحررك الحقيقة".

ثمّةَ عدة مفاهيم رئيسية مشتركة بين المفكّرين الثلاثة جميعاً:

1 - إن أفعال الإنسان مقرّرة سلفاً من قبل أسبابٍ ماضية، إلا أنه يستطيع تحرير نفسه من سطوة هذه الأسباب بواسطة الوعي والسعي في سبيل ذاك التحرُّر.

2 - لا يمكن الفصل بين النظرية والممارَسة. فمن أجل بلوغ الخلاص، أو الحرية يجب أن تكون لديك "النظرية" الصحيحة.. إلا

أن المرء لا يستطيع المعرفة ما لم يعمل ويكافح[65]. وبالضبط، كان اكتشاف عدم إمكانية الفصل بين النظرية والممارسة، والتفسير والتغيير، اكتشافاً عظيماً للمفكرين الثلاثة.

3 ـ وفي حين كانوا جميعاً حتميين بمعنى أنه يمكن للإنسان أن يخسر معركة الاستقلال والحرية، فقد كانوا في الحقيقة اختياريين، وقالت تعاليمهم بقدرة الإنسان على الاختيار بين احتمالات مؤكّدة يمكن التحقق منها، وأن ظهور خيار معين وتحققه يعتمد على الإنسان الذي يختار. وهو سيستمر بالاعتماد عليه طالما لم يفقد حريّته بعد. ولم يعتقد اسبينوزا بأن كل شخص سينال الخلاص، كما لم يعتقد ماركس بحتمية فوز الاشتراكية، ولم يعتقد فرويد بأنه يمكن شفاء كل عصابي بواسطة طريقته. بل كان الثلاثة شكّاكين حقّاً، إلا أنهم في ذات الوقت أيضاً تحلّوا بإيمان عميق لا يتزعزع. وكانت الحرية بالنسبة لهم أكثر من مجرّد "الفعل في ضوء وعي الضرورة"، كانت فرصة الإنسان العظمى لاختيار الخير ضدّ الشر، وكانت فرصة الاختيار بين الإمكانيات والاحتمالات الحقيقية على أساس الوعي والجهد. كما كان موقفهم ليس حتمياً ولا غير حتمي، كان موقف الإنسانية النقدية الواقعية[66].

---

[65]ـ فقد اعتقد فرويد على سبيل المثال، بضرورة التضحية الاقتصادية للمريض من خلال الدفع من أجل المعالجة، وتضحية الإحباط من خلال عدم تنفيذ خيالاته اللاعقلانية وذلك لكي نصل إلى الشفاء.

[66][66]ـ إن موقف الاختيارية الذي أصفه هنا هو نفس موقف الإنجيل العبري من حيث الأساس. فالله لا يتدخّل في تاريخ الإنسان بتغيير قلبه. بل هو يُرسل الرسل والأنبياء مع رسالةٍ ثلاثية: تبيين بعض الأهداف للإنسان، وتبيين عواقب خياراته، وحثّه ضدّ القرار الخاطئ. أما اتخاذ الخيار، فعائدٌ إلى الإنسان. ولا أحد – حتى الله – يستطيع "إنقاذه". إنّ أوضح تعبير عن هذا المبدأ يظهر في جواب الله لصموئيل عندما أراد العبرانيون ملكاً : "أصغ الآن إلى صوتهم، وبيّنْ لهم أسلوب الملك الذي سيحكمهم". وبعد أن أعطاهم صموئيل وصفاً قاسياً للطغيان

وهذا هو أيضاً موقف البوذية الأساسي. حيث أدرك البوذا أن سبب المعاناة البشرية: الجشع. وقد واجه الإنسان بالخيار بين الاحتفاظ بجشعه ومعاناته والبقاء مكبّلاً إلى عجلة الولادة الجديدة، أو التخلّي عن الجشع، وبالتالي إنهاء المعاناة والولادة الجديدة. فالإنسان يمكنه الاختيار بين هذين الاحتمالين الحقيقيين: وليس هناك من إمكانيةٍ أُخرى متاحة له.

لقد تفحّصنا جوهر الإنسان، وميله للخير والشر. فهل وصلنا إلى أرض أكثر صلابة من تلك التي كنا نقف،عليها عندما طرحنا بعض الأسئلة في الفصل الأول من الكتاب؟

ربّما. وقد يكون من المفيد هنا تلخيص نتائج بحثنا:

1 - الشرّ ظاهرة "إنسانية" تماماً. وهي محاولة للنكوص والعودة إلى حالةٍ قبل بشرية، والتخلّص من كل ما يُميّز البشر: المنطق، الحب والحرية. ومع ذلك فإن الشر ليس بشرياً فقط، بل ومأساوياً. فحتى إذا عاد الإنسان إلى الأشكال الأكثر بدائية، لا يمكنه التوقّف عن كونه كائناً بشرياً، وبالتالي لا يمكن أن يرضى أبداً عن الشر كحَلّ. أما الحيوان فلا يمكنه أن يكون شريراً. إذ أنّه يتصرّف وفقاً لدوافعه الملازمة له والمتضمّنة فيه، والتي تخدم مصالحه في البقاء. فالشر هو محاولة لتجاوز عالم الإنسان نحو عالمٍ غير بشري، ويبقى

الشرقي، ظلّ العبرانيون يطالبون بملك، فقال الله :"أصغِ إلى صوتهم واجعل عليهم ملكاً". وقد تم التعبير عن نفس روح الاختيارية في عبارة :" إني أقدّم أمامك اليوم النعمة والنقمة، الحياة والموت. وأنت اختر الحياة". فالإنسان إذاً يستطيع الاختيار. والله لا يستطيع إنقاذه. كل ما يستطيع الله فعله هو مواجهته ببعض الخيارات الأساسية، الحياة والموت، وتشجيعه على اختيار الحياة.

مع كل ذلك بشرياً،لأن الإنسان لا يستطيع أن يُصبح حيواناً إلا بقدر ما يمكنه أن يصبح إلهاً. "فالشر هو خسارة الإنسان لنفسه في محاولةٍ مأساوية للتخلّص من عبء إنسانيّته". إلا أنّ قدرته في الإنسان كبيرة جدّاً بسبب تميّز الإنسان بمخيّلة تمكّنهُ من تصوّر كل الاحتمالات المناسبة للشر، وبالتالي الرغبة بها والعمل عليها ليُغذي تلك المخيّلة الشريرة[67]. إنّ فكرة الخير والشر التي عبّرنا عنها تتوافق بشكل أساسي مع تلك التي عبّرَ عنها اسبينوزا: فيما يلي سأعني بكلمةً "خير" ما نعرف أنه بالتأكيد وسيلة لمقارَبة أكثر قرباً من الطبيعة الإنسانية التي حددناها لأنفسنا /نموذج الطبيعة البشرية، كما يدعوها اسبينوزا/، وبكلمة "شرير" ما نحن متأكدون من أنّه عائقٌ أمام مقاربتنا للنمط الذي ذكرناه منذ قليل (Ethic,IV,preface).
من الناحية المنطقية، كما يقول اسبينوزا،"إن تحويل حصان إلى إنسان سيُدمّره تماماً كما لو كان إلى حشرة". والخير يقوم في تحويل وجودنا إلى أقربِ ما يُمكن من جوهرنا، أما الشر فيقوم في مزيد من القطيعة بين الوجود والجوهر.

2- إن درجات الشر هي ذاتها درجات النكوص. والشر الأشد هو ذاك الصراع الشديد ضد الحياة، وحب الموت، والكفاح التعايشي السفاحي من أجل العودة إلى الرحم والتربة واللاعضوي.

---

[67]- من الهام أن نلاحظ أنّ الكلمة المقابلة لدافع الخير والشر هي "jezer"، والتي تعني في العبرية الإنجيلية "التخيلات".

3 ـ هناك "الأقل شرّاً"، وفقاً لصِغَر درجة النكوص. إذ هناك نقص الحب، ونقص العقل والمنطق، ونقص الاهتمام، ونقص الشجاعة.

4 ـ يميل الإنسان "للنكوص" و "التقدّم". وهذا أسلوبٌ آخر للقول بأنه يميل للخير وللشر. فإذا تواجد الميلان في توازنٍ ما، فسيتمتّع بحريّة الاختيار، بشرط قدرته على الاستفادة من الوعي وبذله جهداً في سبيل ذلك. فهو حرٌّ بالاختيار بين البدائل التي تُقَرِّر هي الأُخرى بمجمل الموقف الذي يجد نفسه فيه. فإذا قسا قلبه إلى حدّ اختلال التوازن بين الميلين، فسيفقد تلك الحريّة. وفي سلسلة الأحداث التي تؤدي إلى فقدانه الحريّة سيكون القرار الأخير هو النقطة التي لا يستطيع بعدها الإنسان عادةً الاختيار بحرّية. أما في القرار الأوّل فقد يبقى حراً باختيار ما قد يؤدي إلى الخير، بشرط وعيه لأهمية قراره الأوّل.

5 ـ الإنسان مسؤولٌ حتى النقطة التي يبقى فيها حراً باختيار سلوكهِ الخاص. إلا أن المسؤولية ليست إلا افتراضاً أخلاقياً، وغالباً ما تكون تبريراً لرغبة المرجعيات بمعاقبته. ولأن الشر إنسانيٌ تماماً، ولأنه يُمثّل إمكانية النكوص وخسارةِ إنسانيّتنا، فهو يكمن في داخل كلٍّ منا. وكلما زاد وعينا له، كلما قلّت قدرتنا على تنصيب أنفسنا قضاةً على الآخرين.

6ـ يمكن لقلب الإنسان أن يقسو. وقد يُصبح غير إنساني (inhuman)، إلا أنّه مع ذلك لا يكون أبداً غير بشري (nonhuman). فهو يبقى دوماً قلب الإنسان. وجميعنا تُحدّدنا

وتقرّرنا حقيقة أننا وُلِدنا بشراً، وبالتالي ومن هنا تنبع مهمتنا الأبدية في اتخاذ خياراتنا.لذلك يجب أن نختار الوسائل سويّةً مع الأهداف. ويجب أن لا نعتمد على إنقاذ أي شخص لنا، بل على وعينا لحقيقة أن الخيارات الخاطئة تجعلنا عاجزين عنً إنقاذ أنفسنا.

في الواقع يجب أن نتمتّع بالوعي وذلك من أجل أن نختار الخير، إلا أنه ليس هناك من وعيٍ يُساعدنا إذا فقدنا قدرتنا على الإحساس بمصيبة كائن بشري آخر، وبالنظرة الودودة اتّجاه شخص آخر، وبتغريد الطيور، وخضرةً العشب. إذا أصبح الإنسان لا مبالياً بالحياة فلن يكون هناك أي أمل بإمكان اختياره للخير. ومن ثُمّ سيصبح قلبه قاسياً إلى الحد الذيً ستنتهي الحياة بسببه. وإذا كان هذا ما سيحدث للجنس البشري بأكمله أو لأعضائه الأكثر قوّة، فستكون الحياة قد انقرَضت في أكثر لحظاتها أملاً.

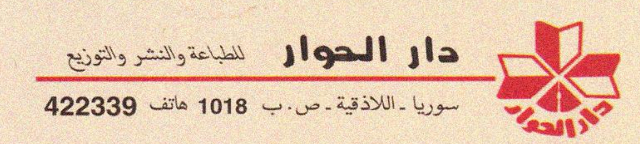
المحتويـات

هناك العديد ممن يعتقدون أنّ البَشَر خراف، في حين يعتقد آخرون أنهم ذئاب . و يستطيع كلا الجانبين حَشد العديد من الحجج الجيّدة لإثبات آرائهم . إذ لا يحتاج أولئك الذين يقولون إن البشر خراف سوى للإشارة إلى أنّه يُمكن بسهولة التأثير عليهم ليقوموا بتنفيذ ما يُطلب منهم فعله، حتى لو كان ذلك مؤذياً لهم؛ و أنهم يتبعون قادتهم إلى الحروب التي لا تجلب لهم سوى الدمار؛ و أنهم مستعدون لتصديق أي نوع من الكلام السخيف إذا قُدِّم لهم بطاقة كافية، و كان مدعوماً بسلطة ما.

ألا نرى عدم إنسانية الإنسان اتجاه إخوته في كل مكان: في الحرب الوحشية، في القتل والاغتصاب، في الاستغلال الوحشي للضعيف من قِبَل القوي، و في حقيقة أن أنّات المُعذّبين وآهاتهم لم تعد تلقى إلا آذاناً صمّاء و قلوباً قاسية؟ لقد قادت كل هذه الحقائق إلى استنتاج أن "الإنسان ذئبٌ لأخيه الإنسان". وقادت الكثيرين منا اليوم إلى افتراض أن الإنسان شريرٌ ومُدَمِّر بطبيعته، وأنه قاتل لا يمكن حرمانه من متعته المفضَّلة إلا بتخويفه من قتلة آخرين أشد بأساً منه .

بمثل هذه الأفكار يمور كتاب إيريك فروم (جوهر الإنسان) وهو يحلل أشكال العنف المختلفة، والنرجسية الفردية والإجتماعية، والقيود السفاحية، والحرية الحتمية والإختيار .

لوحة الغلاف : الفنان تيسير طبيشات


دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا - اللاذقية - ص.ب 1018 هاتف 422339


9789933432300